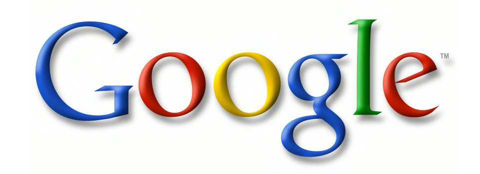
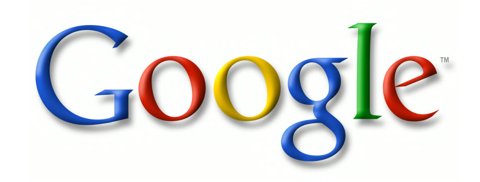
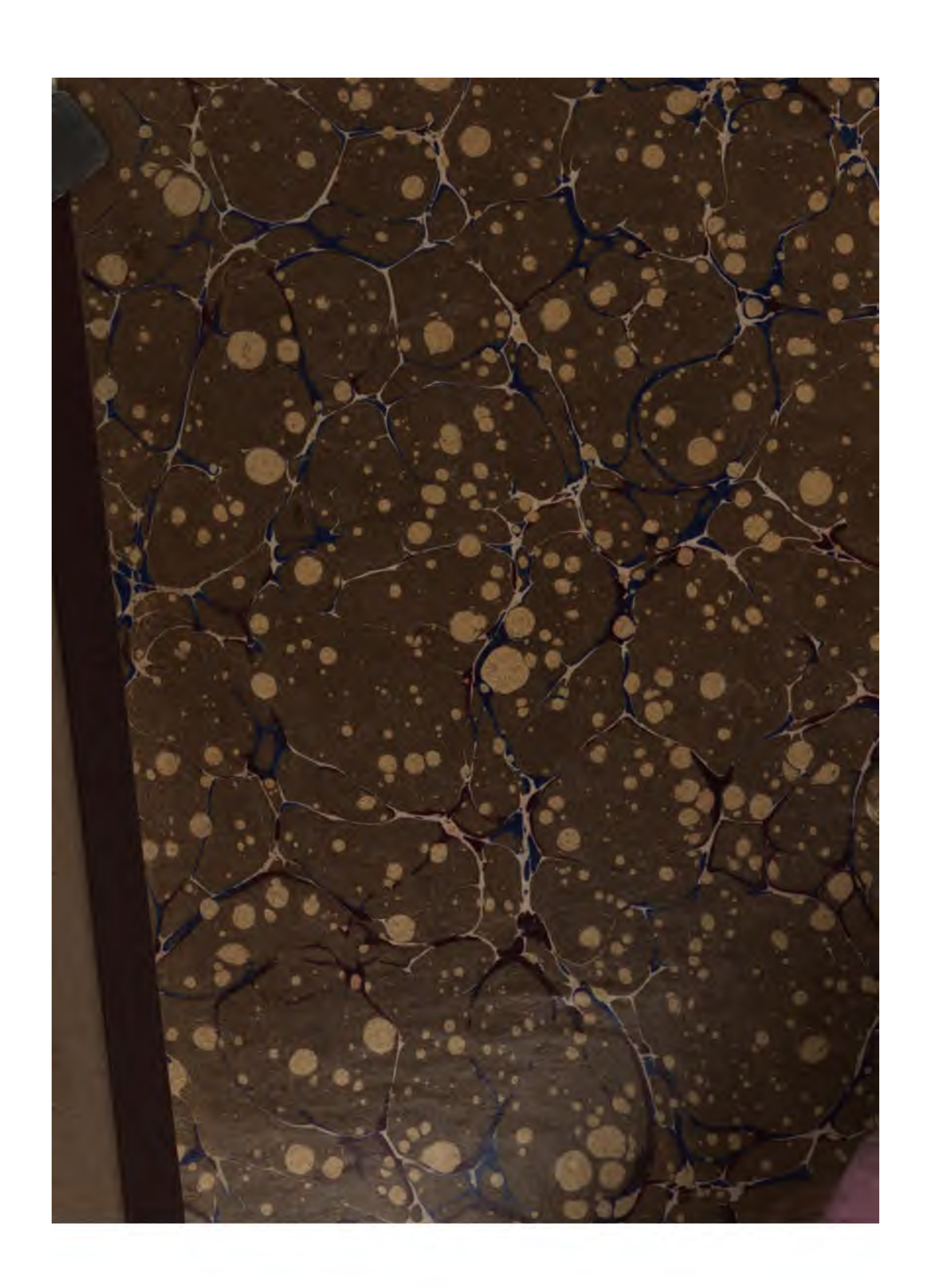
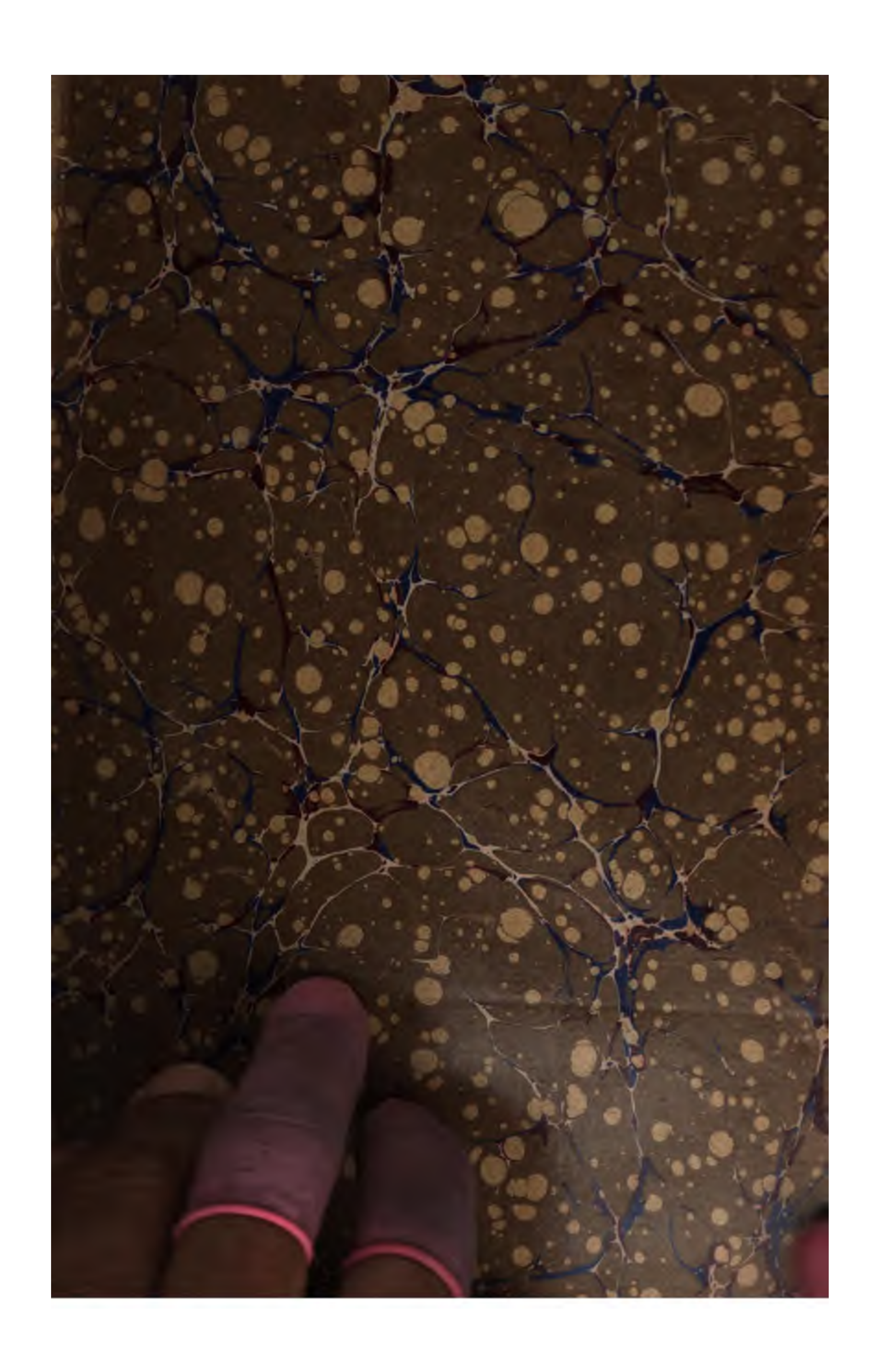
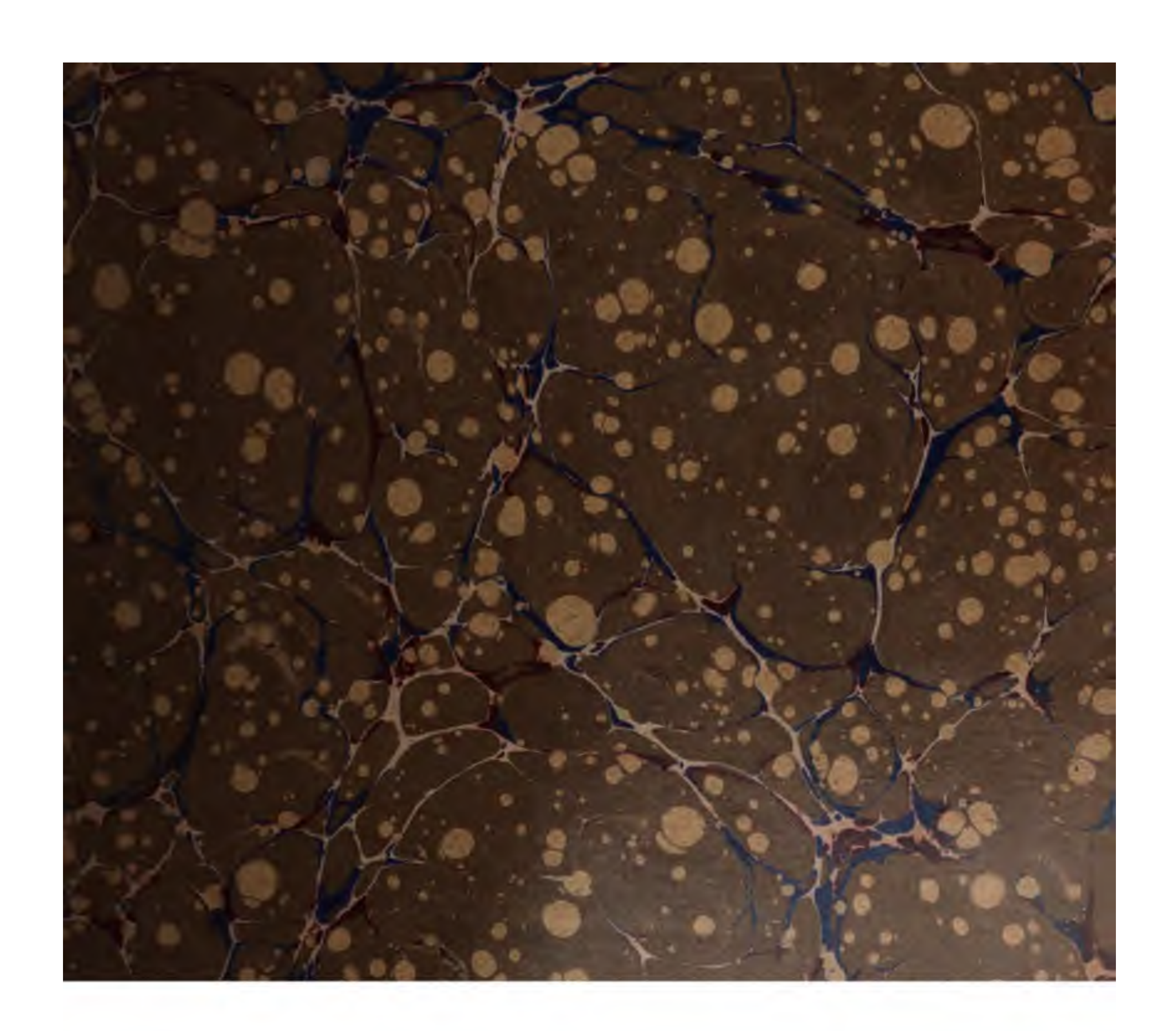

Google











TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE. N° 1 JANVIER 1907

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE. N° 1 JANVIER 1907

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

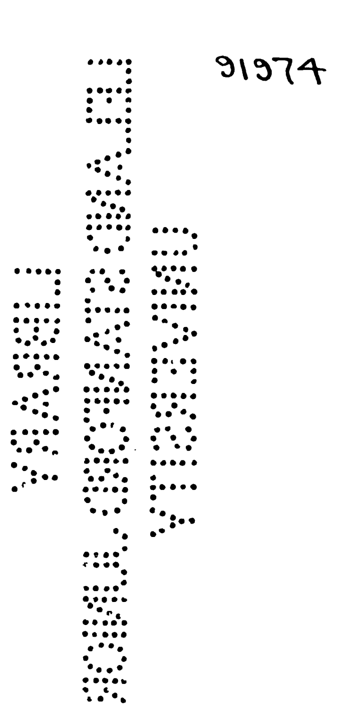
TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE

LXIII

(JANVIER A JUIN 1907)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1907


91974
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY
LIBRARY

LA PSYCHOLOGIE QUANTITATIVE

Introduction.

Une psychologie scientifique capable de servir de base à une pédagogie rationnelle doit poursuivre la détermination exacte, la mesure des facultés intellectuelles.

L'éducation ou mieux l'orthopédie de l'intelligence, de l'imagination, de la mémoire suppose la possibilité de mesurer avec précision la force de ces facultés avant et après les exercices d'entraînement; de déterminer par là même la valeur formative réelle de chacun de ces exercices. A côté des questions d'intérêt théorique telles que la nature de l'intelligence, l'immatérialité ou la matérialité du moi, reléguées à jamais selon toute apparence dans le domaine de la métaphysique, il en est d'autres que la science positive peut et doit résoudre. De même que les physiciens ne se contentent pas de se demander « qu'est-ce que l'électricité? », mais soumettant cet agent à des expériences multiples et variées apprennent à l'isoler et à le diriger, ainsi les psychologues abandonnant aux penseurs le problème de la nature intime de la mémoire, notent les formes diverses qu'elle revêt chez les individus, observent les raisons qui la font varier, et s'occupent de dégager les causes qui assurent son développement. Toute science arrivée à un certain épanouissement s'appuie sur l'analyse qualitative d'abord, quantitative ensuite; et c'est l'utilisation des données numériques qui assure les progrès rapides et définitifs.

L'histoire des sciences le démontre péremptoirement. Qu'était la chimie avant Lavoisier? C'est l'introduction de la balance, de la méthode des pesées dans l'étude des corps qui ont fait de la chimie une science positive d'un si prodigieux développement.

Toutes les sciences, surtout celles qui étudient l'être vivant, ne sont pas susceptibles de se plier également aux méthodes de numération, et ce fut le tort grave de beaucoup de physiologistes

d'avoir considéré l'homme comme une machine construite d'après une formule mathématique stéréotypée. Quand il s'agit d'êtres vivants, les chiffres n'ont jamais qu'une précision approximative, la valeur d'une moyenne. Ces moyennes n'en ont pas moins une importance capitale.

Les méthodes d'analyse quantitative difficilement applicables aux sciences biologiques en général, ont été introduites en psychologie, tardivement et non sans peine. Par leur nature même, les problèmes psychologiques semblaient devoir à jamais être soustraits à la mensuration. Ce n'est que lentement, par tâtonnements, après des échecs nombreux que l'on est arrivé, dans certains domaines du moins, à pouvoir mesurer d'une façon approximative mais suffisante la durée des phénomènes conscients et la force moyenne de certaines facultés. Depuis un demi-siècle environ, époque où l'on a commencé à entrevoir la possibilité de créer une véritable science psychologique, diverses tentatives ont été faites pour introduire la mesure dans l'étude des faits psychiques. La plus ancienne et dont le retentissement dure encore est celle de la Psychophysique fondée par le physicien Gustave-Théodore Fechner. Avec la confiance un peu naïve des sciences très jeunes, la psychophysique s'attaque d'emblée au problème le plus ardu de toute la psychologie : la mesure des rapports exacts entre l'esprit et la matière, entre l'âme et le corps. Préoccupée de résoudre une question métaphysique d'un intérêt purement théorique, la jeune science allait de l'avant, s'appuyant sur des connaissances biologiques plutôt rudimentaires, mais confiante dans la valeur de son instrument de recherche, un ensemble de méthodes minutieusement déterminées qui devaient semble-t-il donner les résultats les plus concordants.

Une seconde phase commence avec la création du premier laboratoire de psychologie physiologique, ouvert par M. Wundt à l'Université de Leipzig, il y a quelque trente ans. Docteur en médecine, physiologiste réputé, le fondateur de la psychophysiologie, dont les nombreux disciples sont disséminés dans divers pays, envisagea les phénomènes conscients non en physicien, mais en biologiste. Abandonnant provisoirement du moins les problèmes les plus élevés, M. Wundt tenta d'introduire la mesure dans les manifestations extérieures des phénomènes conscients. La durée

des actes intellectuels, notamment, fut soumise à des expériences nombreuses et rigoureusement conduites. Cependant, comme le nom de la science qu'il professe l'indique suffisamment, M. Wundt, bien que physiologiste, se soucie grandement du côté métaphysique des questions qu'il traite : il étudie par le dehors les phénomènes révélés par l'introspection; mais celle-ci en psychophysiologie a un rôle très important. L'œuvre de M. Wundt continuée par ses disciples et ses imitateurs est considérable. Un peu partout on vit surgir des laboratoires montés à l'instar de celui de Leipzig, outillés de même, et dirigés suivant les méthodes préconisées par le maître.

En dehors et à côté de la psychophysiologie, sortie de l'Institut de M. Wundt, se forma sous diverses influences une science un peu différente que j'appellerai la psychologie expérimentale. Sans doute la psychophysique et la psychophysiologie sont-elles aussi des sciences expérimentales, mais elles se distinguent de la dernière forme qu'a revêtue la psychologie scientifique par leurs préoccupations philosophiques; leur but semble être de faire de la psychologie une science de l'âme étudiée d'après les méthodes scientifiques, mais néanmoins une science de l'âme. La psychologie expérimentale au contraire paraît se désintéresser de l'âme et ramener les problèmes psychologiques au niveau des problèmes physiologiques. La psychologie expérimentale ne veut pas comme la psychophysique et la psychophysiologie remplacer la psychologie métaphysique du moi, mais s'établir indépendante à côté. Son but pourrait se formuler ainsi : « Chercher dans l'organisme la cause de tous les phénomènes conscients ». Elle est née, cette psychologie, non sous une influence personnelle unique, mais sur quatre points différents du domaine biologique : en physiologie, en pathologie, en pédagogie, et enfin en psychologie.

Les travaux de psychologie expérimentale sont nombreux, ils comprennent, entre autres, des analyses qualitatives et quantitatives et notamment les mesures faites sur de grandes masses de sujets dans le but purement pratique d'arriver à des applications immédiates utiles à la pédagogie.

La division que je viens de proposer n'est dans ma pensée ni exclusive, ni absolue; à côté des mouvements scientifiques que je viens d'esquisser, d'autres essais ont été faits pour renouveler

l'étude de l'esprit, mais au point de vue spécial qui nous occupe, cette division rendra plus clair l'exposé des diverses tentatives entreprises pour créer une science quantitative des phénomènes psychiques. Ce serait un tort de croire que l'histoire des transformations de la psychologie scientifique se déroule régulièrement en trois phases distinctes, correspondant à trois périodes successives. La période psychophysique n'est pas encore close à l'heure qu'il est; la psychophysiologie n'en est qu'à ses débuts, la psychologie expérimentale enfin cherche encore sa voie; mais il me semble que les caractères propres de ces trois phases vont en se dégradant insensiblement. Il était naturel de commencer par envisager les problèmes psychiques en métaphysicien préoccupé de donner aux questions qui le passionnent la clarté et la certitude obtenues dans les sciences naturelles. Cependant fatalement et inévitablement on devait arriver, comme dans toutes les sciences biologiques, à remettre à plus tard les questions métaphysiques une fois de plus reconnues insolubles, pour se préoccuper uniquement des très nombreuses questions d'intérêt immédiat prochainement solubles ou du moins abordables par les méthodes scientifiques courantes.

Or, à mesure que la science psychique s'est désintéressée davantage des problèmes transcendants, elle est parvenue à serrer de plus près les causes qui différencient, diminuent ou accroissent les facultés de l'esprit. Les progrès de la psychologie quantitative sont inversement proportionnels au développement des préoccupations métaphysiques de ceux qui la cultivent. Cela ne veut nullement dire que la mesure introduite dans la science psychique doive détruire les vérités de raison réduites à leur juste et exacte valeur. La spiritualité de l'âme notamment n'est pas mise en cause par les expérimentateurs, et le fait de mesurer, par l'écartement des pointes de l'esthésiomètre sur la peau du front, le degré de fatigue produit par un travail intellectuel déterminé, n'implique ni la matérialité de l'esprit, ni davantage son immatérialité. Mais quelle que soit la nature de l'esprit, nous constatons que le travail mental fatigue les sujets qui s'y livrent, nous mesurons cette fatigue, non pour en déduire des conclusions sur la nature de l'esprit, mais pour modifier dans les programmes la durée et l'ordre des leçons afin de réaliser le maximum d'effet avec le minimum d'efforts.

La psychologie expérimentale quantitative a déjà donné des

résultats importants; elle en donnera encore de bien plus considérables, c'est à elle surtout qu'appartient l'avenir.

PREMIÈRE ÉTUDE

La Psychophysique.

Il peut sembler superflu, voire téméraire, de refaire une étude sur la psychophysique après les remarquables exposés de Delbœuf et de M. Ribot, après l'histoire critique si complète de M. Foucault. Trois raisons me poussent à reprendre le sujet magistralement traité par ces auteurs : la première est qu'il est impossible de faire une étude d'ensemble sur la psychologie quantitative si l'on passe sous silence la première, la plus retentissante tentative faite pour introduire la mesure exacte dans la science de l'esprit.

Non seulement la psychophysique a précédé la psychophysiologie et la psychologie expérimentale, mais encore elle est l'élément générateur dont ces deux dernières formes sont en partie dérivées. Il est impossible de comprendre les méthodes psychologiques si l'on ne les rattache à celles de la psychophysique; M. Wundt et ses disciples ont transformé, perfectionné les procédés usités par Fechner, certains de leurs travaux ne sont que la continuation de ceux de Fechner[1]. De même la psychologie expérimentale dans ses recherches les plus récentes, s'appuie en partie sur les méthodes psychophysiques et psychophysiologiques à la fois. Partant il est indispensable pour faire un exposé systématique de l'évolution de la psychologie quantitative, de reprendre cette science à ses débuts.

Ensuite, si les savantes études parues sur la psychophysique ne laissent rien ignorer d'essentiel de ce mouvement philosophique; en se plaçant à un autre point de vue que celui où se sont mis leurs auteurs, on peut considérer les efforts de Fechner et de ses disciples sous un jour différent et non moins intéressant. Delbœuf, mathématicien et expérimentateur, mais disciple et admirateur de Fechner, s'est attaché plutôt à sauver l'œuvre de son illustre contemporain, surtout en corrigeant et améliorant le côté mathé-

1. Travaux de M. J. Merkel par exemple.

matique de la science nouvelle. MM. Ribot et Foucault, se plaçant sur le terrain de l'histoire critique, ont résumé admirablement, les expériences qui servirent de base aux doctrines Fechnériennes, exposé les lois auxquelles on aboutit, les formules que l'on proposa, narré les péripéties de la lutte entre partisans et adversaires de Fechner. M. Foucault dans son étude si complète accentue le côté critique, il tente jusqu'à un certain point de corriger la conception psychophysique. Son livre très documenté et très touffu donne l'histoire non seulement de la psychophysique de Fechner, mais encore de toutes les tentatives ultérieures, aussi bien de ceux qui ont voulu corriger la psychophysique que de ceux qui ont essayé d'en reconstruire une autre pour la remplacer.

Cependant, si dans ces travaux nous trouvons un exposé suffisant des méthodes dont s'est servi Fechner, en revanche, la technique même des recherches expérimentales, les détails des expériences, j'entends ces détails-là qui nous révèlent à nous, expérimentateurs, la valeur des travaux de laboratoire, ces détails, dis-je, sont nécessairement peu abondants. Et il semble bien que c'est encore de ces détails que se sont le moins souciés les contradicteurs très nombreux contemporains de Fechner, qui attaquèrent son œuvre. Sauf Hering, Helmholtz et quelques physiologistes de moindre importance qui refirent des expériences nouvelles mais ne montrèrent pas l'insuffisance de celles du maître, et le pourquoi de cette insuffisance, sauf ces quelques physiologistes, dis-je, ce sont surtout des mathématiciens et des logiciens qui attaquèrent le monument psychophysique.

Cependant, si ces expériences fondamentales avaient été parfaitement conduites, si les conclusions en avaient été assez nombreuses et assez concordantes, pour justifier la loi de Fechner, aucun raisonnement n'aurait prévalu contre la conséquence logique de faits certains. Que si la formule qu'on a déduite était simplement incorrecte, la critique des logiciens aurait eu tôt fait de la redresser. Bref, si les expériences fondamentales avaient été irréprochables et suffisantes, la psychophysique subsisterait ou plutôt les faits bien démontrés auraient prouvé à Fechner l'inexactitude de sa conception théorique et *a priori*.

La base expérimentale de la psychophysique est-elle sérieuse?

C'est à ce point de vue spécial que j'entends me placer. Exa-

miner avec les idées d'un expérimentateur de nos jours, les procédés spéciaux usités vers 1860. Noter les défauts et les imperfections naturelles et inséparables d'ailleurs des débuts d'une science neuve. Montrer les causes de ces imperfections.

Ceci me conduit à exposer la troisième raison qui m'a déterminé à reprendre l'étude de la psychophysique; c'est l'intérêt qu'il y a à vérifier l'instrument dont on s'est servi, à n'importe quelle époque d'une science expérimentale, pour arriver à des conclusions considérées comme vérités pendant un certain temps. Ce qui fait que des hommes comme Weber et Fechner et même Delbœuf et d'autres plus rapprochés de nous se sont contentés d'expériences que nous jugerions de nos jours tout à fait insuffisantes, c'est qu'ils concevaient l'être vivant, et en particulier l'être humain, comme une sorte d'appareil de physique; qu'ils se persuadaient volontiers — et le nombre restreint de leurs expériences ne pouvait pas les détromper — que ce qui est vrai pour un sujet donné l'est également pour la généralité des autres. A l'époque où ils travaillaient et encore beaucoup plus tard, l'homme apparaissait comme la réalisation d'un type construit selon une formule presque mathématique. Depuis, grâce surtout à Darwin et aux idées des évolutionnistes, tout individu se conçoit comme le produit spécial d'innombrables influences. Aucun sujet n'est exactement pareil à aucun autre sujet. La conséquence directe de cette conception plus juste de la nature humaine a modifié de fond en comble la technique des expériences psychologiques. Nous le démontrerons au cours de ces études.

Et maintenant que j'ai exposé les motifs qui excuseront mon ingression dans un domaine qui semblait parfaitement connu, et sur lequel tout a été dit, j'aborde l'étude de la psychophysique par un exposé général que je ferai aussi succinct que possible.

La science que Fechner rêva de constituer est celle des rapports exacts entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière. Cette question qui, comme je l'ai dit plus haut, sera vraisemblablement toujours reléguée dans le domaine de la métaphysique et qui, par sa nature même est bien la dernière dont se préoccuperait un expérimentateur de nos jours, fut précisément celle à laquelle Gustave-Théodore Fechner s'attaqua avec tout l'enthousiasme d'un novateur qui n'a

point encore exploré le terrain sur lequel il s'engage. D'où lui était venue la première idée de la science nouvelle?

Se basant sur une loi bien connue en acoustique et admise depuis l'antiquité, rapprochant de cette donnée certaines conclusions auxquelles était arrivé H.-E. Weber en mesurant le minimum de différence perceptible dans les sensations de pression et les estimations de longueurs, Fechner crut avoir découvert une loi générale qu'il entreprit de démontrer.

On admet que, quelle que soit la hauteur des deux tons qui vibrent ensemble ou successivement, l'oreille perçoit toujours la même différence entre ces deux tons, que ceux-ci résultent d'un petit nombre ou d'un grand nombre de vibrations. L'oreille exercée ou affinée perçoit des différences plus faibles jusqu'à, paraît-il, $\frac{1}{64}$ de ton, l'oreille moins délicate et moins entraînée ne saisira que des différences de $\frac{1}{4}$, voire $\frac{1}{2}$ ton.

Supposons deux cordes, l'une de longueur constante donnant 300 vibrations doubles à la seconde, la deuxième de longueur variable. Si on allonge celle-ci de façon qu'elle donne 290 vibrations doubles à la seconde, Pierre percevra nettement la différence entre les deux sons de 300 et de 290 vibrations. Pour que Paul perçoive une différence, il faudra allonger la deuxième corde de sorte qu'elle donne 280 vibrations. Alors si on choisit une corde semblable deux fois moins longue donnant 600 vibrations, pour que Pierre entende nettement une différence de ton, il faudra faire donner à la deuxième corde 290×2 soit 580 vibrations, et pour que Paul perçoive une différence sensible, produire 280×2 ou 560 vibrations. Pour Pierre le rapport entre les nombres des vibrations perceptibles est de $\frac{1}{30}$ de la corde donnant le plus de vibrations, pour Paul ce rapport est de $\frac{2}{30}$. Ce rapport est *constant*, le même pour toutes les hauteurs de tons.

Or, d'après les expériences de Weber, — nous verrons plus loin quelle est leur valeur probante — lorsque nous pesons ou soupesons des poids, nous percevons des différences plus ou moins légères d'après notre degré de sensibilité nerveuse. Mais si un

sujet donné perçoit une différence lorsque à 1 kilo on lui fait comparer 950 grammes, par exemple, ce même sujet ne percevra jamais de différence sensible, que lorsque les poids à comparer entre eux différeront au moins d'une quantité proportionnelle, c'est-à-dire de $\frac{50}{1000}$ ou $\frac{1}{20}$. Ainsi on lui posera sur la main ou sur les mains, un poids de 500 grammes, il déclarera plus léger, non 490 grammes ni 480 grammes mais seulement 475 grammes, poids qui diffère de 500 grammes comme 950 grammes diffèrent de 1 kilo. Dans l'une comme dans l'autre expérience la sensation de différence n'apparaît que lorsque le même rapport, $\frac{1}{20}$ dans le cas présent, existe entre les deux termes de comparaison, entre les deux poids à estimer. De ce que la différence de poids nécessaire pour produire la sensation d'inégalité demeure toujours proportionnellement la même fraction du poids le plus fort ou le plus faible, découle cette conclusion inattendue que nous distinguons avec la même netteté les différences entre les stimulations faibles et les stimulations fortes.

Nous distinguons 10 grammes de 9 $\frac{1}{2}$ grammes aussi bien que 1000 grammes ou 1 kilo de 950 grammes, que 10 kilos de 9 $\frac{1}{2}$ kilos. Il résulterait de ceci qu'un homme assez fort pour soulever 100 kilos, distinguerait de ce premier poids un second qui pèserait 5 kilos de moins et cela exactement aussi bien qu'il discernerait 10 grammes de 9 $\frac{1}{2}$ grammes, voire 1 gramme de 0,95 gramme.

Hâtons-nous de dire que dès les premières expériences on a été obligé de constater que la proportion soi-disant constante ne l'était plus quand on opérait avec des poids très lourds ou très légers, partant qu'elle ne se vérifiait que dans certaines limites, et pour les stimulations d'intensité moyenne. Cette correction inévitable détruit en fait toute la valeur essentielle de la loi exprimant les rapports entre l'esprit et la matière.

Weber avait également observé que dans la perception des longueurs, il existe une constante analogue à celle que l'on constate dans l'appréciation des poids. Un sujet comparant entre elles deux lignes de longueur différente, perçoit leur inégalité lorsque celle-ci

est de au moins $\frac{1}{30}$ de la ligne la plus courte. Un autre ne constate de différence que si la ligne la plus longue mesure en plus $\frac{1}{50}$ de la précédente. Les hommes, dit Weber, se divisent en deux catégories, les uns percevant les différences de longueur égale à $\frac{1}{30}$, les autres égales à $\frac{1}{50}$, de la longueur la plus petite. Or, ces deux catégories de sujets perçoivent toujours partout les mêmes différences de $\frac{1}{30}$ ou de $\frac{1}{50}$ que les lignes à comparer soient de plusieurs mètres ou de quelques décimètres ou seulement de quelques centimètres. Prise à la lettre cette loi exprime que nous percevons la différence entre 30 mètres et 29 mètres aussi bien et pas mieux que le rapport entre 30 et 29 centimètres, entre 30 et 29 millimètres, entre 0,30 mm. et 0,29 mm. !

Rapprochant ces données d'autres conclusions recueillies par divers observateurs, Fechner raisonna à peu près comme suit : Dans la nature physique, les effets sont directement proportionnés aux causes. Une quantité de chaleur donnée vaporise un centimètre cube d'eau, il faut, toutes choses égales d'ailleurs, pour vaporiser deux centimètres cubes d'eau, une quantité de chaleur exactement double; et il en va ainsi pour toutes les lois physiques. Or, on constate que dans le domaine des sensations cette proportion simple, directe, entre les effets et les causes n'existe pas; pour produire une sensation de poids double de celle que l'on obtient en soulevant 1 kilo, il faut soupeser non pas 2 kilos, mais en outre un certain nombre de grammes, 50 par exemple. Partant deux causes différentes produisent les mêmes effets; car, un poids de 1000 grammes et un poids de 980 sont perçus comme semblables. En outre, si on admet que la différence entre des stimulations données et d'autres qui en diffèrent tout juste assez pour être perçues, que cette différence, dis-je, est la même quelle que soit la force réelle absolue des deux sensations à comparer, on voit que l'esprit ou la conscience semble faire abstraction des stimulations elles-mêmes pour saisir avant tout la différence d'intensité qui existe entre elles.

Cette façon spéciale d'être affectée par les forces extérieures est le caractère propre de l'âme. Elle perçoit les impressions en les

réduisant d'une certaine manière, elle compare des rapports, et il se trouve que, comme nous l'expliquerons plus loin, si on suppose une série de stimulations croissant, de manière que la suivante soit toujours deux fois aussi forte que la précédente, les sensations qu'elles déterminent ne semblent pas chacune deux fois aussi intense que la précédente ; le rapport entre les accroissements successifs demeure le même, mais n'est pas 2, il est plus faible : « Si, par exemple, une sensation d'une valeur égale à 4 produite par une excitation égale à 27, exige pour devenir égale à 5, que l'excitation 27 croisse de 9, c'est-à-dire du tiers, et devienne 36, il sera nécessaire pour qu'elle reçoive un nouvel accroissement égal et devienne 6, que l'excitation 36 croisse encore du tiers, c'est-à-dire, cette fois-ci, de 12, et deviennent 48, et en continuant, pour que la sensation devienne 7, l'excitation nouvelle devra être $48 + 48/3 = 64$ et ainsi de suite[1] ». Les sensations sont exprimées par 4, 5, 6, 7, et les stimulations par 27, 36, 48, et 64. Si les stimulations s'accroissent comme 1, 2, 4, 8, etc., les sensations elles ne s'intensifient que comme 0, 1, 2, 3, 4 donc croissent comme le logarithme des stimulations. Voilà la grande loi logarithmique exprimant le rapport entre le monde antérieur et le domaine conscient ; les impressions du dehors parvenues dans la conscience y sont réduites à leur logarithme.

L'être conscient plongé dans le monde matériel est impressionné par un nombre immense de modifications incessantes du milieu ambiant, les variations de clarté et de couleur impressionnent ses nerfs optiques, les sons modifient ses nerfs acoustiques, les odeurs et les saveurs les sens de l'olfaction et du goût, etc. Toutes ces modifications, tous ces mouvements si divers de nature et d'intensité se convertissent dans l'organisme en courants nerveux égaux de vitesse, ou à peu près, mais tous d'une certaine allure différente puisqu'ils sont la suite, la conversion de mouvements extérieurs différents. Tous ces courants nerveux, s'ils arrivent à l'écorce cérébrale avec un minimum d'intensité et de durée, deviennent des images cérébrales des sensations conscientes, avant de redescendre contracter les muscles pour rentrer par cette voie dans le milieu ambiant d'où ils sont sortis. Rien ne peut nous faire croire que les lois de la proportionnalité des effets aux causes ne se réalise pas

1. J. Delbœuf, *Examen critique de la loi psychophysique*, Paris, Germer Baillière, 1883, p. 4.

Fechner ne l'a pas entendu ainsi; pour lui la sensation est une certaine quantité, qui croît en même temps, mais moins vite que la stimulation qui la provoque.

Je disais tout à l'heure que les stimulations cheminant le long des nerfs sensitifs sont, quand elles arrivent à l'écorce cérébrale, traduites et réduites dans la conscience. Fechner s'est posé la question de savoir où et à quel moment de leur passage à travers l'être sensible, les stimulations sensitives se réduisent au logarithme? Est-ce dans les nerfs sensitifs, est-ce dans la conscience, ou mieux est-ce dans le système nerveux, dans le corps, est-ce dans l'esprit, dans l'âme? Fechner a imaginé un élément intermédiaire entre l'excitation et la sensation, cet élément, c'est le mouvement psychophysique.

L'excitation provoque des mouvements psychophysiques, et ceux-ci produisent des sensations. Les dernières dépendent bien, il est vrai, des excitations elles-mêmes, mais indirectement. Si une lumière de longueur d'onde de 0,00007617 produit une sensation que nous percevons et nommons le rouge, ce n'est pas que le courant nerveux, suite de cette vibration spéciale aboutissant à la conscience, s'y convertit directement en une sensation de couleur, c'est parce que l'excitation produite par ce mouvement vibratoire, détermine quelque part dans le système nerveux un certain mouvement psychophysique, lequel à son tour produit dans la conscience la sensation de rouge.

La psychophysique se divise en psychophysique externe et en psychophysique interne. La première étudie les rapports existant entre le monde physique et l'esprit, ou plus spécialement les rapports qui relient la sensation, phénomène conscient à l'excitation, phénomène extérieur. La psychophysique interne a pour objet l'étude des rapports entre la conscience et cet élément dont je parlais tantôt, le mouvement psychophysique ou la modification organique de nature physiologique qui produit directement la sensation. Fechner considérait cette seconde science comme de loin plus importante que la psychophysique externe, cette dernière ne devait, dans son idée, que préparer l'étude de la psychophysique interne. Mais les rapports entre la conscience et les modifications physiologiques qui l'éveillent sont, on le conçoit sans peine, malaisés à définir, plus malaisés encore à mesurer exacte-

ment. Au contraire les rapports qui relient la sensation à l'excitation sont accessibles par leurs deux bouts, mesurables par l'un. On peut mesurer l'excitation sensorielle ou mieux, ce qula provoque : le stimulant des nerfs sensitifs.

Confondant les sensations pures, *terminus* des courants nerveux sensitifs avec les sensations complexes que nous percevons et comparons dans la conscience, Fechner croyait que l'impression consciente produite par la lumière de 10 bougies, est sentie comme une quantité, laquelle comparée à celle que provoque la lumière de 21 bougies paraît la moitié de la sensation produite par cette dernière. Or, si l'on ne peut directement mesurer les sensations elles-mêmes, ni les exprimer en quantité de sensations (ce qu'il faudrait pour les mesurer directement), on peut, prenant comme unité l'intensité d'une sensation visuelle produite par 10 bougies, mesurer extérieurement en bougies les sensations que le sujet considère comme étant d'intensité double, triple, etc.

En admettant ces modifications à la conception fondamentale, point de départ des travaux de Fechner, on devrait poser comme suit la question qu'il s'est efforcé de résoudre : Le rapport entre les excitations qui stimulent les nerfs sensitifs, et les sensations qui nous font estimer la valeur de ces excitations, est-il pour toutes sortes de sensations et chez tous les hommes de telle nature que nous rangions suivant l'ordre d'une progression arithmétique, les stimulations qui en réalité croissent suivant une progression géométrique?

Remarquons que le problème ainsi posé, s'il ne résout plus le problème des rapports exacts entre l'âme et le corps, est néanmoins d'une portée immense et d'un intérêt capital. De sa solution découlerait la loi fondamentale de toute sensation : la nécessité de faire croître progressivement les stimulations, et cela de quantités strictement déterminées, pour produire des effets correspondants fixes et certains.

Cette loi, la psychophysique l'a-t-elle établie? Elle l'a tenté, même à plusieurs reprises, avec une persévérance, je dirais volontiers un acharnement qu'il faut admirer. Si les premiers efforts n'ont abouti qu'à élever un monument caduc, des tentatives ultérieures ont surgi nombreuses pour replâtrer, voire même reconstruire à nouveau la « tour » que Fechner croyait avoir érigée. L'histoire de ce

mouvement scientifique, intéressant à tant de points de vue, se divise naturellement en trois périodes. C'est d'abord la fondation même de la science nouvelle par le physicien de Leipzig. Me plaçant surtout au point de vue expérimental, je résumerai les travaux des prédécesseurs de Fechner, ceux surtout de E.-H. Weber que Fechner considère comme un précurseur. Nous verrons comment certaines expériences presque accessoires dans l'œuvre de Weber, furent le fondement de la science nouvelle : comment Fechner, préoccupé de trouver des confirmations aux conclusions de Weber, recueillit des observations éparses concernant la sensibilité de l'œil à la lumière et chez les astronomes et chez les physiciens, se basa même sur des notions approximatives comme celle de la fortune morale. J'exposerai en détail les travaux expérimentaux qu'il entreprit pour vérifier lui-même son hypothèse scientifique, et les méthodes qu'il élabora pour en faire un instrument de travail précis et efficace. Enfin j'indiquerai les grandes lignes du mouvement psychophysique, tel qu'il sortit de ses travaux expérimentaux et des calculs auxquels ceux-ci serviront de base.

La deuxième phase de l'histoire de la psychophysique est remplie par les discussions passionnées entre Fechner et ses partisans d'une part, ses adversaires, surtout E. Hering et ses disciples d'autre part. Fechner tint tête à tous les assauts, ne céda rien de ses idées fondamentales, ou guère, et se coucha dans sa gloire, convaincu que le monument qu'il avait élevé résisterait à toutes les attaques de ses adversaires.

La dernière période de l'histoire de la psychophysique est plus calme que la précédente : la passionnée querelle s'est épuisée, on a senti que telle qu'elle apparaissait au début la psychophysique est en contradiction avec les idées scientifiques et les découvertes plus récente. D'aucuns se sont demandé si on ne pouvait pas concilier la loi de Weber avec les faits observés, en modifiant les formules de certaines façons, et des corrections ingénieuses ont été proposées afin de soutenir le monument menaçant ruine. D'autres savants plus indépendants ont cru à la possibilité de résoudre malgré tout le problème abordé par Fechner, et tenté de reconstruire de toutes pièces une psychophysique nouvelle, en rapport avec les progrès de la science psychologique.

Je vais passer en revue ces trois périodes de la psychophysique

non en détail, il faudrait un volume pour en donner un résumé complet. Je ne citerai pas même tous les travaux marquants, mais je choisirai un certain nombre de recherches prises dans les diverses périodes avec le souci tout particulier de noter la façon de travailler des auteurs que je citerai, de dégager la valeur que par là même possèdent leurs conclusions et le pourquoi naturel et profond de l'inanité de cet immense effort entrepris dans le but de démontrer une loi insoutenable, qu'un psychologue doublé d'un biologiste n'aurait jamais formulée. On verra comment ce mouvement, qui ne pouvait donner aucun résultat positif direct pour résoudre la question posée par Fechner, a servi indirectement à provoquer des recherches ultérieures fécondes, à créer et à aiguiser des instruments de travail pour l'avenir.

§ I. — *Fondation de la psychophysique.*

La base expérimentale sur laquelle Fechner éleva la science exacte des rapports entre la matière et l'esprit est triple : les travaux de E.-H. Weber et la loi que l'on en crut pouvoir déduire; les observations et les recherches éparses recueillies dans les ouvrages de savants qui n'étaient ni psychologues ni même physiologistes; enfin les recherches systématiques de Fechner lui-même.

I. *Les recherches de E.-H. Weber.* — E.-H. Weber a résumé ses expériences sur la sensibilité tactile d'abord dans une série de discours ou même de lectures[1] faites dans l'auditoire de l'Université de Leipzig au cours des années 1830, 1831 et 1832; puis dans des articles du *Dictionnaire de Physiologie* de Wagner[2].

Les expériences concernant le toucher sont de loin les plus nombreuses et les plus importantes. Il y a consacré un temps considérable, et si le nombre des sujets qu'il a examinés est relativement restreint, il semble qu'il ait eu le souci constant d'opérer avec précision et exactitude. Ce qui me porte à juger ainsi, c'est la complaisance avec laquelle il s'étend sur les précautions à prendre pour éviter les erreurs résultant d'un manque d'égalité dans la technique opératoire.

1. Annotationes anatomicæ et physiologicæ, de pulsu, resorptione, auditu, et *surtout* tactu, Lipsiæ, 1830-1832.
2. Tast und Gemeingefühl, *Wagner's Handswörbùch der Physiologie*, t. III, partie II, 1846.

Ses travaux ont porté avant tout sur le sens du toucher, or, ce sens, dit-il dans le prolégomène XI[1], nous renseigne sur quatre manières d'être des corps; il nous révèle :

1° La force de résistance que les corps opposent à la pression de nos organes.

2° La forme des corps et l'espace qui s'étend entre eux.

3° La force avec laquelle les corps compriment nos organes et en particulier, d'abord leur poids.

4° Enfin la température des corps ou chauds ou froids.

Au moyen d'un compas de fer dont les pointes étaient recouvertes de petits morceaux de liège, afin de produire sur les téguments des contacts sans douleur, Weber explora systématiquement la peau et les muqueuses attenantes à la peau (comme celle des lèvres et de la langue) par tout l'organisme et constata que la finesse du toucher, c'est-à-dire la sensibilité suffisante pour discerner deux contacts distincts, est à son maximum sur la pointe de la langue, les bords des lèvres et la face palmaire des dernières phalanges des doigts, qu'elle diminue sur chaque membre à partir de l'extrémité terminale et à mesure que l'on se rapproche du tronc, qu'elle est très faible sur le dos, etc. Il a remarqué que les deux pointes du compas sont plus distinctement perçues si on les place sur le tégument successivement au lieu de le faire simultanément; que lorsque le sujet remue le doigt sur lequel on pose l'esthésiomètre, il sent plus vite le double contact; et que d'une manière générale[2] le mouvement des organes du toucher augmente de beaucoup leur finesse.

Weber a dressé de nombreux tableaux de chiffres exprimant la sensibilité tactile des téguments des diverses régions du corps. Une partie de ces tableaux figurent encore aujourd'hui dans la plupart de nos manuels de physiologie. Ils nous apprennent que pour sentir un contact double il suffit d'écarter les pointes de 1 mm. sur le bout de la langue, 2 mm. sur la face palmaire des phalangettes, etc.

La reproduction de ces tables dans nos manuels est un vestige des anciennes conceptions biologiques. Elle nous reportent au temps où on considérait les êtres humains comme des machines

1. De subtilitate tactu in cognoscendo corporum pondere.
2. *Prolégomènes*, p. 5.

toutes semblables entre elles, également modifiées par les mêmes causes extérieures. Pas plus que le pouls n'est invariablement de 72 battements chez tout sujet normal, la sensibilité tactile n'est exprimable par les mêmes chiffres chez des sujets différents. On ne dit plus aujourd'hui que le cœur doit battre 72 fois par minute sous peine d'irrégularité; on sait combien il existe de variations individuelles.

J'ai pour ma part, au laboratoire de Gand, parmi les 350 à 400 sujets que j'ai examinés, constaté des différences parfois énormes daus le nombre de pulsations; l'un de mes sujets, que j'ai observé pendant deux ans, avait habituellement de 100 à 110, voire même 120 pulsations et cela sans présenter aucun symptôme de fièvre; un autre, d'un tempérament particulièrement vif, n'a généralement que 57 à 58 pulsations. Il en est pour la sensibilité tactile comme pour le pouls; j'ai exploré le sens du toucher chez plus de 200 sujets, et j'ai trouvé des différences considérables. Certaines causes modifient d'ailleurs cette sensibilité et cela plus ou moins rapidement, c'est ainsi que l'exercice a une influence considérable. La sensibilité s'accroît visiblement après deux ou trois séances de mensurations.

Quoi qu'il en soit de la valeur réelle des chiffres donnés par E.-H. Weber pour exprimer la mesure de la sensibilité au toucher dans les diverses régions de la peau, on peut admettre que ces expériences ont été faites avec soin et patience.

Tout autres nous apparaissent ses recherches sur la sensibilité à la pesanteur et c'est précisément sur ces dernières que Fechner a cru pouvoir prendre un solide point d'appui.

C'est dans le prolégomène XI, déjà cité, que Weber nous expose ses premières recherches, sur la sensibilité du toucher à la pesanteur. Il a exploré cette sensibilité dans les diverses régions de la peau. Il conclut que les lèvres sont la partie du corps la plus sensible à la pesanteur, puis la peau qui recouvre les phalangettes des mains et des pieds, etc. [1].

Il a observé qu'un même poids paraît plus lourd quand on le soupèse du côté gauche et donne de ce fait une explication subtile et complètement fausse d'ailleurs.

1. *Prolégomène* XI, p. 5.

L'observation la plus intéressante que lui inspirent ses expériences est sans contredit la suivante : le toucher nous renseigne sur le poids des objets, mais bien mieux que lui, le sens musculaire qu'il appelle tout au long « sensus musculorum ». En effet, observe Weber, si la main étant posée à plat sur une table, vous déposez sur sa face palmaire un premier poids de 1 kilo, il faudra un deuxième poids sensiblement plus fort, pour que le sujet perçoive une différence entre le second et le premier. Que si au contraire le sujet tient les mains pendantes, et soupèse plusieurs fois le poids initial et le poids qu'il y faut comparer, il percevra des différences beaucoup plus faibles.

Ici se place un tableau résumant les expériences faites sur dix sujets différents.

L'expérimentateur a choisi un poids initial de 2 livres et pour plus d'exactitude a réduit ces livres en onces. Le poids étalon est donc de 32 onces. On a recherché de combien devait être réduit ce poids étalon pour que le sujet s'en aperçoive.

Les expériences ont été faites de deux façons : d'abord avec les mains posées sur une table, puis en soupesant. Weber explique comment il a procédé : les poids étaient placés sur les deux mains des sujets et entre les onces et la peau de la main était interposée une feuille de papier. Après avoir fait peser d'abord deux poids égaux, on diminuait progressivement l'un des deux, sans que le sujet pût voir les changements effectués; on déplaçait les poids, posant le plus léger tantôt dans la main droite, tantôt dans la main gauche, etc.

Voici le résultat de ces expériences.

Pour chaque sujet la lettre *a* indique les pesées faites par le toucher seul, la main étant posée à plat sur une table; la lettre *b* indique les expériences où le sens musculaire intervenait à son tour.

NUMÉROS DE L'EXPÉRIENCE	DIFFÉRENCE EN ONCES PERÇUES QUAND LES POIDS SONT PLACÉS SUR LES DEUX MAINS		NOMBRE D'ONCES NON PERÇU
1. — *a*........................	32 onces	26 onces	6 onces
b........................	32 —	31 —	1 —
2. — *a*........................	— —	26 —	6 —
b........................	— —	$29\frac{1}{2}$ —	$2\frac{1}{2}$ —
3. — *a*........................	— —	16 —	16 —
b........................	— —	30 —	2 —

NUMÉROS DE L'EXPÉRIENCE	DIFFÉRENCE EN ONCES PERÇUES QUAND LES POIDS SONT PLACÉS SUR LES DEUX MAINS		NOMBRE D'ONCES NON PERÇU
4. — a.	32 onces	24 onces	8 onces
b.	— —	28 —	4 —
5. — a.	— —	16 —	16 —
b.	— —	30 —	2 —
6. — a.	— —	16 —	16 —
b.	— —	28 —	4 —
7. — a.	— —	20 —	12 —
b.	— —	30 —	2 —
8. — a.	— —	24 —	8 —
b.	— —	29 —	3 —
9. — a.	— —	20 —	12 —
b.	— —	30 —	2 —
10. — a.	— —	26 —	8 (il faut 6)
b.	— —	$30\frac{1}{2}$ —	$1\frac{1}{2}$ —

Examinons rapidement les conclusions principales qui se dégagent de ce tableau d'abord, puis des procédés expérimentaux mêmes dont il est tiré.

Pour comprendre la valeur des données précédentes au point de vue spécial de la loi logarithmique, examinons ces données et en particulier leur degré de constance et de concordance.

Les nombres d'onces non perçus, comme dit Weber, sont très différents d'un sujet à l'autre dans les expériences où intervient le toucher seul : 6 onces chez 3 sujets, 8 onces chez 2 autres, 12 onces chez les 2 suivants, et enfin 16 onces chez les 3 derniers. Rapportés au poids le plus faible ces déchets forment des fractions différentes au nombre de 4 pour un ensemble de 10 sujets seulement. Le nombre d'onces non perçus diffère au point que chez 3 de ces sujets il est presque le triple de ce qu'il est chez 3 autres.

Dans le prolégomène suivant[1] Weber donne les fractions exprimant la sensibilité de ses différents sujets. Je ne sais trop comment il nous cite ici les résultats d'expériences sur 13 sujets, les voici :

DIFFÉRENCES PERÇUES SANS MOUVEMENTS

Sujets :	1.	$\frac{1}{5}$	Sujets :	3.	$\frac{1}{2}$
—	2.	$\frac{1}{5}$	—	4.	$\frac{1}{4}$

1. *Prolémogène* XII, 29 juillet 1831.

DIFFÉRENCES PERÇUES SANS MOUVEMENTS

Sujets :	5.............. $\frac{1}{2}$		Sujets :	10.............. $\frac{1}{2}$
—	6.............. $\frac{1}{2}$		—	11.............. $\frac{1}{3}$
—	7.............. $\frac{1}{4}$		—	12.............. $\frac{1}{2}$
—	8.............. $\frac{1}{4}$		—	13.............. $\frac{1}{3}$
—	9.............. $\frac{1}{4}$			

Il semble bien malaisé de tirer de là une loi simple à réduire en formule unique. Sur 10 sujets, mettons sur 13, la sensibilité au toucher, varie de $\frac{1}{5}$ à $\frac{1}{2}$! et l'on trouve des sensibilités intermédiaires de $\frac{1}{4}$ et $\frac{1}{3}$! Qu'eût-ce été si on avait opéré sur 50 ou 100 sujets!

Remarquons encore que ces chiffres $\frac{1}{4}$, etc., sont trop forts ou trop faibles évidemment; car si nous examinons maintenant le procédé opératoire, ou du moins ce que nous en pouvons connaître par ce que nous apprend l'auteur et par l'examen des résultats, nous voyons que ceux-ci ne diffèrent les uns des autres que d'au moins une once entière (sauf deux résultats d'expériences avec intervention du sens musculaire, où nous trouvons des différences de $\frac{1}{2}$ once). Donc l'approximation est fort large. Voilà deux sujets : le premier perçoit une différence de poids lorsqu'il compare 32 onces à 26, c'est-à-dire 960 grammes à 780 grammes, mais avec une précision approximative de 30 grammes. Un second et un troisième ont une sensibilité considérée comme mathématiquement égale à celle du premier, ce sont les sujets numéro 2 et numéro 10[1]; en effet eux aussi perçoivent une différence de pesanteur quand le poids le plus faible est descendu à 26 onces ou 780 grammes. Et pour chacun de ces deux sujets, comme pour le premier, le chiffre donné est exact avec une approximation de 30 grammes. Or, qui oserait affirmer que cette identité est certaine?

1. Dans la table publiée par Weber, le nombre d'onces non perçu par le sujet numéro 10, est exprimé par 8, mais c'est évidemment une erreur de soustraction, puisque les poids comparés sont 32 et 26 comme pour les sujets numéro 1 et numéro 2.

Si l'on avait donné à comparer au premier sujet au poids de 32 onces, un poids égal diminué progressivement non plus par once, par 30 grammes à la fois, mais par 25 grammes ou 20, voire 10 grammes, est-il certain qu'il se serait arrêté au chiffre de 780 grammes exactement divisible par 30? C'est fort peu probable. Trois résultats concordant aussi exactement ne pourraient être obtenus que si toutes les conditions des expériences étaient absolument identiques, c'est-à-dire si les trois sujets étaient également sensibles, également dispos, également attentifs, ce qui est pratiquement impossible. Ou bien il eût fallu que chez les trois sujets, l'action combinée des trois facteurs, sensibilité, disposition, attention bien qu'étant chacun différent, eussent en somme une action d'ensemble mathématiquement égale. C'est encore moins vraisemblable.

Partant, quand on dit que trois sujets perçoivent la différence entre 960 et 780 grammes, soit 180 grammes, alors que l'on opère avec des unités de 30 grammes, soit le sixième de la différence, on ne donne évidemment qu'une mesure approximative.

Il en résulte que le chiffre de $\frac{1}{5}$ donné par Weber pour mesure de la sensibilité de ses sujets n'est pas du tout $\frac{1}{5}$ juste mais une moyenne flottant entre $\frac{1}{6}$ et $\frac{1}{4}$.

Or, si nous relisons le tableau des fractions exprimant la finesse du toucher proprement dit, sans intervention musculaire, et si nous interprétons, comme je viens de le faire, la valeur de ces fractions, nous arrivons à une série comprenant tous les termes intermédiaires, depuis $\frac{1}{2}$ et un peu davantage jusqu'à $\frac{1}{5}$ et un peu moins.

Tout cela chez 13 sujets. C'est-à-dire qu'en fait on peut raisonnablement supposer que pour chacun des 13 sujets il y a une fraction propre légèrement différente des autres et qui apparaîtrait telle si l'on poussait seulement les expériences un peu plus loin, en faisant comparer des poids diminués progressivement de quantités plus faibles.

Quand après cela on conclut des chiffres précédents qu'au point de vue de la sensibilité aux poids les hommes se divisent en deux catégories, ceux qui perçoivent nettement $\frac{1}{3}$ du poids le plus faible

et ceux qui en perçoivent $\frac{1}{5}$, c'est là une déduction purement fantaisiste.

Si l'on examine maintenant les chiffres des tableaux se rapportant aux pesées faites avec intervention du sens musculaire on observe des défauts identiques et des discordances semblables.

En effet sur les 10 sujets qui ont soupesé, un seul n'a pas perçu 1 once; chez celui-là la fraction mesurant la sensibilité devient $\frac{1}{32}$[1]. 4 sujets n'ont pas perçu 2 onces, leur fraction est de $\frac{1}{16}$, soit double de celle du premier sujet.

Un sujet n'ayant pas perçu $1\frac{1}{2}$ once a pour fraction environ $\frac{1}{21}$, un autre n'a pas perçu $2\frac{1}{2}$ onces, soit sa fraction $\frac{1}{13}$; le suivant a pour fraction $\frac{1}{11}$; et les deux qui restent n'ayant pas perçu 4 onces, la fraction pour eux devient $\frac{1}{8}$.

Ici *a fortiori* s'applique l'observation faite précédemment; les sujets qui soupèsent jouissent en fait par l'adjonction au toucher du sens musculaire, jouissent, dis-je, d'une sensibilité infiniment plus grande, que l'on devrait mesurer avec une précision correspondante. Or, nous constatons que le poids le plus faible relevé est $\frac{1}{2}$ once, soit 15 grammes.

Alors qu'il s'agit de déterminer des différences qui chez le premier sujet sont de 1 once, soit 30 grammes, c'est-à-dire le double, chez un second sujet de 45 grammes et chez 4 sujets de 80 grammes seulement.

Ajoutons que malheureusement il nous est impossible de constater si les sujets examinés par Weber ont fait ces expériences avec une attention suffisante.

Dans toutes les expériences que l'on fait de nos jours sur un sujet quelconque, on tient compte avant tout des variations moyennes entre les résultats obtenus. Un sujet invité à soupeser des poids doit, de toute nécessité, faire l'opération un certain

1. Voyez Weber, *Prolégomène* XII, 29 juillet 1831, p. 2.

nombre de fois. Si les résultats qu'il obtient dans chacun de ses essais sont exprimés par des chiffres sensiblement égaux, on pourra conclure que la moyenne que l'on en a formée a une valeur sérieuse, parce que la concordance des chiffres composants est la preuve, la preuve objective, que les expériences ont été faites dans des conditions à peu près identiques, non seulement au point de vue de la technique mais au point de vue surtout de l'attention prêtée par le sujet.

C'est la connaissance de ces variations moyennes, et cette connaissance seule, qui nous permet de dire si un travail de psychologie a été bien conduit ou non, qu'il ait été fait sous nos yeux ou loin de nous, hier ou il y a un siècle.

Ici les variations moyennes font complètement défaut. Jusqu'à quel point l'attention des sujets a-t-elle été constatée? Pour combien cet élément essentiel entre-t-il dans la valeur des fractions données plus haut?

Nous l'ignorons.

Que si la valeur des fractions exprimant la sensibilité du toucher, percevant les poids avec ou sans le concours du sens musculaire, si la valeur de ces fractions n'est que bien approximative, et si l'on n'en saurait déduire une loi, y a-t-il dans l'œuvre de Weber un autre travail d'où Fechner a pu déduire sa loi logarithmique?

Oui. Dans ce même prolégomène, XII, p. 5, E.-H. Weber croit ne pas pouvoir passer sous silence « non silentio igitur prœtereundo... » l'observation suivante dont Fechner a fait l'un des fondements de sa psychophysique.

Si, dit Weber, au lieu de faire comparer entre eux des poids aussi considérables que des livres divisées en onces, ou, si l'on veut, des onces, on choisit des poids 8 fois moindres, des drachmes, cherchant le poids sensiblement différent de 32 drachmes, poids pris pour unité, on s'attendrait à ce que les différences, entre des poids 8 fois plus faibles, soient perçues moins aisément. Or, il n'en est rien, dit Weber, « malgré moi pour ainsi dire, j'ai été obligé de constater qu'il n'en est rien ». Le sujet qui perçoit une différence quand on lui fait comparer un poids de 26 onces à 32 perçoit aussi nettement l'inégalité entre 26 drachmes et 32. Celui qui ne différencie de 32 onces que le poids de moitié aussi fort, ou 16 onces, ne distinguera que la différence entre 32 drachmes

et 16 drachmes, mais il distinguera la différence avec la même facilité *à peu près*. « Jam si differentias ponderum graviorum et leviorum observationi nostræ subtractas comparas, easdem *paene*[1] esse observabis[2]. »

Pour établir cette affirmation, Weber a probablement fait plusieurs expériences, — il en faudrait un très grand nombre pour contrôler une loi aussi importante — mais il ne les mentionne pas. Je citerai, dit Weber, *quatre* expériences pour le prouver : Elles ont été faites sur quatre sujets que je désignerai par des chiffres.

Voici le tableau résumant ces expériences fondamentales :

NUMÉRO DES SUJETS	DIFFÉRENCES EN ONCES ET EN DRACHMES		Différence.			Différence.
1. — *a*...	32 onces	17 onces	**15**	32 drachmes	24 drachmes	**8**
b...	32 —	$30\frac{1}{2}$ —	$1\frac{1}{2}$	32 —	30 —	**2**
2. — *a*...	32 —	22 —	**10**	32 —	22 —	**10**
b...	32 —	$30\frac{1}{2}$ —	$1\frac{1}{2}$	32 —	30 —	**2**
3. — *a*...	32 —	20 —	**12**	32 —	26 —	**6**
b...	32 —	26 —	**6**	32 —	26 —	**6**
4. — *a*...	32 —	26 —	**6**	32 —	manque	
b...	32 —	30 —	**2**	32 —	29 —	**3**

Dans ce tableau la lettre *a* indique les résultats des pesées faites alors que la main est posée à plat sur une table, donc par l'intervention du sens du toucher seul.

La lettre *b* indique les chiffres obtenus dans les expériences où le sens musculaire intervient également, le sujet soupesant les onces et les drachmes.

On voit que le 4e sujet n'a pas fait la série complète des expériences.

A priori, l'affirmation que les sujets perçoivent aussi aisément la différence entre les poids légers qu'entre les poids lourds choque le bon sens. Car on a beau présenter la loi sous une forme un peu spéciale, dire que la différence perçue demeure constante alors que les termes de comparaison varient de quantité ou d'intensité absolue, il n'en découle pas moins cette conclusion que les petites différences sont saisies avec autant d'exactitude que les grandes, ce qui paraît insoutenable.

1. Je souligne ce mot qui ne l'est pas dans Weber.
2. *Prolégomène* XII, p. 5.

Personne n'admettra que nous voyons aussi aisément le dixième de millimètre que le décimètre. Et si la difficulté de percevoir les petites distances apparaît clairement quand on opère sur des millimètres ou des dixièmes de millimètres, il est raisonnable d'admettre que cette difficulté va en diminuant à mesure que l'on considère des longueurs croissantes, allant du millimètre vers le mètre. Il est raisonnable d'admettre que plus on s'éloigne du millimètre plus sûrement on apprécie les longueurs; et que quelque part sur l'échelle des longueurs, entre le millimètre et le mètre ou au delà, se trouve une zone où les difficultés étant réduites au minimum, les appréciations sont relativement faciles. Il est probable que cette zone n'est pas exactement la même pour tous les hommes; qu'elle est plus longue pour ceux qui ont le sens musculaire plus affiné ou qui ont exercé ce sens par un entraînement antérieur, ou enfin qui se livrent à ces mensurations avec un maximum d'attention. Voilà ce que le bon sens et l'observation vulgaire nous portent à admettre. Si donc on veut établir que le sens commun est dans l'erreur sur ce point, il convient d'appuyer cette assertion sur un nombre suffisant d'expériences indiscutables. Elles devront être, ces expériences, d'autant plus précises et d'autant plus nombreuses qu'on opérera sur des séries de stimulations plus rapprochées des stimulations qu'on prend comme terme de comparaison. Si, en effet, faisant soupeser d'une part les kilos et notant les différences de poids les plus faibles perçues dans ces conditions, faisant ensuite soupeser des poids de 10 grammes, soit la centième partie des précédents, on constatait une précision identique dans les rapports perçus entre les poids de la première série et ceux de la seconde; si un sujet distinguait 950 grammes de 1 kilo, et aussi facilement 9,5 grammes de 10 grammes, la question semblerait à peu près résolue dans le sens formulé par Weber. La différence entre 1 kilo et 10 gramme est si considérable, que si même alors le rapport $\frac{1}{20}$ se maintient, c'est qu'il est bien réellement constant. Supposons que de semblables résultats fussent obtenus dans un grand nombre de pesées faites par une dizaine de sujets, la loi pourrait être considérée comme à peu près certaine. Si au lieu de faire comparer à des kilos des

1. *Prolégomène* XII, p. 51.

poids 100 fois moindres on se contentait de présenter des poids de 200 grammes soit 5 fois plus faibles seulement, les difficultés étant *a priori* beaucoup moindres, il faudrait pour déclarer ce rapport exact des expériences beaucoup plus nombreuses et surtout un nombre de sujets beaucoup plus considérable.

Or, qu'a fait Weber? Il a comparé aux expériences faites avec des onces, d'autres expériences faites avec des drachmes, c'est-à-dire le $\frac{1}{8}$ des premières. Il eût donc dû opérer tout au moins sur un grand nombre de sujets, pour pouvoir tirer des données expérimentales une conclusion à peu près exacte.

« En tout, je citerai, dit-il, quatre expériences. » Quatre sujets seulement ont comparé les poids différents en onces et en drachmes. Mais du moins les résultats auxquels sont arrivés ces quatre sujets sont tellement concordants qu'il semble inutile de recourir à d'autres expériences.

Reportons-nous au tableau reproduit plus haut.

4 sujets ont fait d'abord chacun plusieurs pesées, la main posée à plat sur une table, ils ont comparé successivement à 32 onces et à 32 drachmes les poids en onces et en drachmes tout juste sensiblement inférieur. Voilà donc pour chacun deux comparaisons, dont les résultats sont exprimés par des chiffres.

En tout 8 résultats : 4 pour les onces, 4 pour les drachmes résultats qui devraient concorder. Or, chez *un seul sujet* il y a égalité. Le second perçoit une différence quand à 32 onces il compare 22 onces, et à 32 drachmes 22 drachmes.

Chez les trois autres il n'y a pas égalité, mais différence, et différence notable, tellement notable que chez les deux seuls qui ont fourni des résultats (ceux du 4ᵉ sujet manquent), chez ces sujets, dis-je, la différence va du simple au double !

Le premier sujet perçoit une différence en onces qui est de *15 onces* et une différence en drachmes qui est de *8* ; le troisième perçoit une différence en onces de *12* et une différence en drachmes de *6*.

Quand on compare les chiffres exprimant les résultats des expériences où le sens musculaire est intervenu concurremment avec le toucher, les conclusions sont encore moins favorables : ici encore sur les *8* résultats, 2 seulement concordent, mais ils sont si

bizarres qu'on ne peut les admettre comme valables : en effet, il s'agit du sujet numéro 3. On trouve que sans soupeser, il perçoit des différences de 12 onces et 6 drachmes, et en soupesant, des différences de 6 onces et encore 6 drachmes ! Chez lui le concours du sens musculaire a accru la finesse à percevoir le poids des onces puisque la différence est tombée de 12 à 6 ; mais pour les drachmes l'intervention du sens musculaire n'a produit aucun changement.

Cette simple constatation montre mieux que tous les raisonnements la valeur des expériences et celle des chiffres qui en expriment les conclusions.

Même en passant sur ces bizarreries, admettons, avec Weber, que ces résultats aient une signification; que doit-on logiquement déduire des données précédentes?

Pour les expériences où le toucher intervient il faudrait 4 paires de résultats, la dernière est incomplète. Les trois autres donnent ceci :

Différences en poids non perçues :	onces...	15	drachmes...	8
— —	— ...	12	— ...	6
— —	— ...	6	— ..	6

De ces données, si l'on veut absolument tirer une conclusion, découle ceci : lorsqu'un même sujet compare par le toucher seul, des poids différents plus lourds et des poids différents plus légers il perçoit *plus aisément la différence entre ces derniers*. En effet, sur trois sujets, deux perçoivent, pour les drachmes, une différence proportionnelle deux fois moindre que celle qu'ils perçoivent entre les onces. Le troisième perçoit les différences également bien dans l'une et l'autre expériences. Lorsque les sujets soupèsent les poids à comparer, la différence entre le poids des drachmes ou poids légers semble au contraire plus difficile à saisir, en effet sur les quatre sujets un seul a perçu la même différence 6. Les trois autres perçoivent mieux la différence entre les poids constitués par des onces, respectivement $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{2}$ *et* 2 onces; et un peu moins bien celle qui existe entre les poids plus légers formés de drachmes, soit respectivement *2*, *2*, *et 3*. Il convient de remarquer que les chiffres du 3e sujet, 6 onces et 6 drachmes sont au moins étranges quand on les compare aux autres de la même série : $1\frac{1}{2}$, 2 et au maximum 3, et quand on les rapproche des chiffres

obtenus pour ce même sujet dans les expériences où intervient le toucher seul.

E.-H. Weber conclut de ces mêmes données : « easdem paene », etc.; comment s'y est-il pris pour interpréter avec une pareille... disons : légèreté, des résultats déjà d'ailleurs plus que précaires.

Donc d'après les expériences de Weber, citées par lui-même à l'appui de son assertion, celle-ci est absolument, mais absolument inexacte; si quelque conclusion peut être tirée de ces expériences, c'est que les sujets perçoivent *inégalement bien* les différences entre les poids lourds et les poids légers.

E.-H. Weber a entrepris des recherches assez longues sur la sensibilité du toucher à la température, mais comme Fechner lui-même semble faire peu de fonds sur les conclusions qu'on a cru pouvoir en tirer, et que d'ailleurs il n'entre pas dans mon plan de faire le tour complet des travaux expérimentaux de Weber, je m'en tiendrai à la critique des recherches sur la sensibilité aux pesées. C'est du reste la partie la plus importante au point de vue de la loi psychophysique.

Il peut sembler étrange qu'un savant dont la réputation dure encore aujourd'hui, ait cru pouvoir édifier une loi sérieuse sur des travaux aussi imparfaits. Évidemment, en publiant ces premières conclusions, E.-H. Weber ne s'attendait nullement à les voir servir de base à la psychophysique. Aussi n'attacha-t-il probablement pas à ses conclusions une grande importance en 1831. Il n'est d'ailleurs pas trop affirmatif à cette époque, et, il faut interpréter dans un sens très large le mot « paene » introduit dans sa conclusion. Mais plus tard dans « Tast und Gemeingefühl » il rappelle ses expériences faites en 1831 et formule sa loi sans restriction [1].

E.-H. Weber déclare aussi que la loi qu'il croit avoir établie pour les poids, se vérifie encore et pour la perception des longueurs, par la vision et pour la perception de la hauteur des sons. Les fondements expérimentaux de ces deux dernières conclusions sont encore moins sérieux que ceux que j'ai exposés et critiqués tantôt : en effet, pour ce qui concerne la perception des

1. M. Foucault, *La psychophysique*, p. 33. (Paris, Félix Alcan.)

longueurs, nous ignorons tout de ses expériences. Il se contente d'affirmer que les sujets distinguent aussi facilement deux lignes de 50 et de 50,5 millimètres que deux autres exactement doubles de 100 et 101 mm. Pour la hauteur des sons il s'en rapporte aux expériences faites par Delezenne.

Voici en résumé, d'après M. Foucault, l'exposé des expériences de Delezenne.

Cet auteur se propose de rechercher quelle est la plus faible, différence qui puisse être perçue dans la hauteur de deux sons. Une corde métallique est fixée par ses deux bouts à deux chevalets la corde ayant entre les deux chevalets 1147 mm. de longueur. Un chevalet mobile est glissé sous le milieu de la corde. Quand on fait vibrer les deux moitiés égales, les sons produits sont identiques. Si on déplace le chevalet mobile de 2 mm. à droite ou à gauche la différence devient sensible pour toute oreille; si on déplace le chevalet de 1 mm. « il faut avoir l'oreille assez délicate pour s'en apercevoir immédiatement ». Au moyen de ce dispositif on peut mesurer la sensibilité de l'oreille à la hauteur des sons ou du nombre de vibrations. Or, on peut affirmer dit Delezenne... « que toutes les oreilles sont sensibles à une différence d'un comma entier, quand elles comparent deux sons voisins de l'unisson, et qu'elle les entendent *alternativement*[1] ».

L'auteur a cherché quelle est l'erreur de perception la plus faible que l'ouïe puisse commettre pour l'intervalle d'octave, de quinte, de tierce majeure et de sixte majeure. Le comma étant pris pour unité, il a trouvé les valeurs suivantes : « octave, 0,31 ; quinte, 0,1461 ; tierce majeure, 0,1284 ; sixte majeure, 0,299 ou 0,441, *suivant les cas*[2] ». Ces derniers mots donnent à réfléchir, ici du moins Delezenne a trouvé deux sortes de résultats et le dit franchement. Sur combien de sujets a-t-il fait ses expériences? dans quelles conditions exactes d'attention, de concordance de toutes les circonstances ambiantes? Que vaut donc sa conclusion? Je l'ignore. Mais cela n'importe en aucune façon à Weber qui l'a adoptée telle quelle et en a déduit une conclusion à lui que je transcris en entier dans la traduction française de M. Foucault : « Comme cet auteur ne

1. Cité par M. Foucault, *La psychophysique*, p. 28.
2. *Id.*, p. 28. Je souligne la dernière phrase qui ne l'est pas dans M. Foucault.

dit pas que cette différence est perçue plus difficilement dans les sons graves plus facilement dans les sons aigus, et comme je n'ai jamais entendu dire que la différence fut perçue plus facilement dans les sons aigus que dans les sons graves, je suppose (*suspicor*) que par l'ouïe aussi, ce n'est pas la différence absolue, mais la différence relative que nous distinguons[1]. »

Voilà donc la première base de la psychophysique, les expériences de E.-H. Weber, d'où découle cette loi que l'on a appelée loi de Weber, à savoir que « la plus petite différence perceptible entre deux excitations de même nature est toujours due à une différence réelle qui croît *proportionnellement* avec ces excitations mêmes[2]. » Je souligne le mot : « proportionnellement » c'est celui qui seul importe. Chacun admettra sans peine que des différences perceptibles sont dues à des différences réelles de l'excitation, et encore que si ces excitations croissent la sensation croît en même temps; mais le bon sens se refuse à admettre que ces deux accroissements soient rigoureusement proportionnels suivant une valeur mathématique exacte et ce ne sont pas les expériences de Weber qui doivent nous détromper.

1. Cité par M. Foucault, *La psychophysique*, p. 33.
2. J. Delbœuf, *Examen critique de la loi psychophysique*. J'ai souligné le mot proportionnellement.

J.-J. van Biervliet.

(*La fin prochainement.*)

ESTHÉTIQUE ET PSYCHOLOGIE

I

Un esthéticien est nécessairement un psychologue, mais un psychologue n'est pas toujours esthéticien. Dans le champ illimité de la conscience il se peut même que le psychologue néglige de parti pris les phénomènes qui dérivent de la perception du beau dans la nature et dans l'art : il étudie dans la conscience le monde comme représentation sans se croire obligé de l'étudier en outre comme émotion et sentiment. En revanche tel est considéré comme psychologue qui est en réalité un esthéticien ; c'est le cas du psychologue le plus authentique de l'école éclectique, Th. Jouffroy. S'il était possible de tracer une ligne de démarcation entre la psychologie qui est une science, j'entends la psychologie qui se définit la science des faits psychiques et de leurs lois, non celle qui a la prétention d'être la science de l'âme et de ses facultés et l'esthétique qui est souvent un art, parfois une divination, même quand elle s'appuie le plus fortement sur les documents historiques, peut-être faudrait-il en charger l'esthéticien psychologue Ruskin. Le monde visible est l'objet, dit-il, de deux ordres de recherches profondément différentes et qui n'ont d'analogie que d'être également des faits de conscience ou d'expérience intérieure, car en dernière analyse le monde des sens n'est que le monde de la conscience extériorisé : « L'une de ces recherches qui est philosophie ou science considère les choses comme elles sont en elles-mêmes ; l'autre qui est esthétique, en tant qu'elles affectent les sens humains et l'âme humaine. La tâche de celle-ci est d'approfondir les impressions naturelles que ces choses font sur les créatures vivantes. Les deux sciences s'inquiètent également de la vérité, mais l'une de la vérité d'*aspect*, l'autre de la vérité d'*essence* ; l'une étudie les relations des choses entre elles, l'autre étudie seulement

leurs relations avec l'homme et, en tout ce qui lui est soumis, cherche seulement ceci : à quoi cette chose sert aux yeux de l'homme et à son cœur. » Il faut ajouter que ces deux préoccupation qui ont le droit d'être dominantes s'arrogent par surcroît le privilège d'être exclusives. Ruskin lui-même nous en offre un exemple : dans la préface de *La Reine de l'air* écrite à Vevey en face du Léman et des montagnes qui le terminent, rochers abrupts et splendides qui servent trop souvent, à son gré, d'assises à des « hôtels de premier ordre », il jette l'anathème à l'industrie et à la mère de l'industrie, la science : la fumée immobile des fabriques, la fumée mouvante des bateaux à vapeur souillent l'air et le lac, ce lac qu'il a connu « aussi limpide qu'une vasque de fontaine alpine », et qui maintenant à un demi-mille du bord ne lui laisse plus « apercevoir sa rame à deux mètres de profondeur ». Il se souvient d'un rocher du lac de Neuchâtel, première assise du Jura baignant dans l'eau cristalline, et il veut y cueillir de nouveau la touffe rose de la saponaire : horreur, le rocher est maintenant tout englué des poussières et des détritus de la ville et ses yeux aperçoivent, au beau milieu de l'avenue, une rocaille artificielle, le mince filet d'eau d'une chiche fontaine, puis sur une des pierres cette inscription :

AUX BOTANISTES
LE CLUB JURASSIQUE

Son indignation maudit les botanistes et enveloppe tous les savants dans ses imprécations d'esthéticien : « Ah! maîtres de la science moderne, rendez-moi mon Athéné, faites-la sortir de vos fioles et enfermez-y sous scellés, s'il se peut, une fois encore Asmodée! Vous avez divisé les éléments et vous les avez unis; vous les avez domestiqués sur la terre et vous les avez discernés dans les étoiles. Enseignez-nous maintenant ceci seulement qui est tout ce que l'homme a besoin de savoir — que l'air lui a été donné pour sa vie, et la pluie pour sa soif et pour son baptême, et le feu pour sa chaleur, et le soleil pour sa vue, et la terre pour sa nourriture... et pour son repos. » Vaine invective pourtant et qui montre bien toutes les contradictions du sujet et de l'âme humaine, puisqu'en cent endroits Ruskin fait appel à la science et professe qu'il faut être physicien et météorologiste pour bien comprendre les nuages d'un tableau de Turner, profond géologue pour sentir toute la

beauté d'un rocher ou d'une chaîne de montagnes, car l'œil qui regarde le rocher ou qui embrasse la suite des pics doit recevoir sa lumière de l'esprit et discerner en même temps que leur présent, leur passé, les convulsions et les lents changements qui les ont formés.

Pour le contemplateur amoureux et inassouvi de la nature il y a une analyse plus redoutable que l'analyse scientifique, qui du moins peut servir le sens esthétique et aider l'admiration, c'est l'analyse psychologique : dissocier les éléments, on peut le permettre au savant dans l'intérêt même de l'émotion artistique, mais que dire du psychologue qui analyse et pulvérise les émotions, qui trouble le ruisseau à sa source, qui dessécherait la source même pour recueillir dans le creux de la main un peu de sable et de limon? Qu'ils soient d'Écosse ou d'Angleterre, les psychologues n'ont que trop mérité l'inscription de la symbolique fontaine en rocaille. Ils n'ont que trop réussi à ramener aux lois rigides de la science l'ondoyant et le divers du monde intérieur, à peser l'impondérable, à fixer le devenir, à matérialiser par là même l'idéal. Et s'il est un psychologue par excellence étranger à l'esthétique poétique d'un Ruskin et à l'esthétique historique d'un Taine, qui semble mériter cent fois plus que les Écossais et les Anglais l'animadversion de ceux qui ne peuvent souffrir que l'on dissèque leurs émotions d'art, c'est assurément notre Maine de Biran. Il y a là une psychologie toute particulière qui ne se laisse jamais séduire par le brillant et les couleurs des objets du monde extérieur. Repliée sur elle-même et comme ratatinée à force de se pencher pour en sonder la profondeur sur les ténèbres intérieures, elle se fait une loi non de la joie de vivre ou de la douceur d'admirer, mais d'être malade et de souffrir. Je n'exagère rien : Biran nous assure que pour être bon psychologue il faut être « malsain » et entendre « crier les ressorts de sa machine ». La vie facile et pleine, la santé constante du corps et de l'esprit paralyseraient le sens psychologique; ce n'est que par la souffrance physique et la douleur morale que nous sommes heureusement incités à « descendre en nous-mêmes », car c'est un fait constant que jouir de la vie ne nous pousse nullement à nous enquérir des conditions et des causes de la vie, que « la santé nous porte aux objets extérieurs » tandis que « la maladie nous ramène chez nous ». Le psychologue selon le

cœur de Biran se résigne à vivre sous terre, à parcourir incessamment, taupe industrieuse, le dédale des « souterrains » de la conscience. Quand les événements l'obligent à sortir de sa caverne, « il erre comme un somnambule dans le monde des affaires ». Son séjour préféré, c'est précisément cette « cave obscure » dont l'ironie de Taine a décrit l'escalier tortueux, les longs corridors sombres. L'hôte dolent de ces domaines souterraines n'est-il pas étranger par destination au doux reflet de beauté que la lumière répand sur les choses, et surtout à l'éclat éblouissant dont le soleil les revêt quelquefois pour la joie et l'enthousiasme d'hommes d'une autre race, des poètes, des artistes et des esthéticiens?

Les historiens du biranisme, les critiques biranisants ou biraniens semblent avoir été unanimes à en juger ainsi. Le premier et le plus illustre de tous, M. E. Naville ne dit pas un seul mot d'une esthétique biranienne. Les quelques pages de l'*Essai sur les fondements de la psychologie* qui sont consacrées à la question du beau, simple appendice du chapitre IV de la section III de la deuxième partie, leur ont paru sans doute ne contenir qu'une esthétique incomplète et tronquée et, qui pis est, qu'une esthétique banale, simple reflet des théories contemporaines et des idées courantes. J'ai sous les yeux des fragments manuscrits qui m'en font juger tout autrement, encore que cette liasse de pages décousues, mais reliées entre elles par le sujet ne paraissent être autre chose que des notes préparées pour la rédaction des dix-huit pages de l'*Essai*, des analyses ou, comme on disait alors, des « extraits » d'auteurs contemporains qui sont à Biran autant d'occasions ou de prétextes à énoncer ou à élucider ses propres idées sur le beau et sur l'art. J'estime donc que nous sommes en présence d'une esthétique personnelle, originale, vraiment biranienne. Avant d'en fournir les preuves détaillées, je voudrais indiquer en quelques mots les impressions esthétiques du *Journal intime* qui auraient dû donner l'éveil, mais qui sont restées inaperçues parce qu'il était bien convenu et pour ainsi dire de notoriété publique que notre psychologue n'était à nul égard esthéticien, qu'il était même le contraire d'un artiste, témoin la lourdeur de son style, — comme s'il n'avait pas lui-même condamné ses manuscrits à l'oubli, comme si ces manuscrits que nous imprimons avec autant d'obstination que d'indiscrétion n'étaient pas de simples notes, esquisses, études

d'atelier, comme si ce trait lui-même n'était pas révélateur d'une exigence littéraire peu commune, de n'avoir rien publié, de n'avoir jamais réussi à se satisfaire, semblable à ce point à l'artiste « qui plaît à tout le monde et ne saurait se plaire! » J'ouvre presque au hasard le *Journal intime*; la première ligne me confirme la très juste observation de M. E. Naville : on dirait d'un physicien qui recueille des observations sur la température, la pesanteur ou l'état hygrométrique de l'air. Rien pourtant de plus étranger à notre psychologue, on l'a noté, que l'observation scientifique des lois de la nature, mais c'est que son organisation éminemment délicate et affinée subit et reflète toutes les influences ambiantes comme un instrument enregistreur d'une sensibilité subtile et raffinée. Faut-il entendre sensibilité dans le sens du physicien quand il parle de la sensibilité d'une balance? Faut-il exclure des influences ambiantes les impressions vraiment esthétiques? Lisez ce passage (17 mai 1815), dont cent fragments analogues qu'il me serait facile de grouper confirment la signification très expressive : « J'ai éprouvé ce soir, dans une promenade solitaire, faite par le plus beau temps, quelques éclairs momentanés de cette jouissance ineffable que j'ai goûtée dans d'autres temps et à pareille saison, de cette volupté pure, qui semble nous arracher à tout ce qu'il y a de terrestre pour nous donner un avant-goût du ciel. La verdure avait une fraîcheur nouvelle et s'embellissait des derniers rayons du soleil couchant; tous les objets étaient animés d'un doux éclat; les arbres agitaient mollement leurs cimes majestueuses; l'air était embaumé et les rossignols se répondaient par des soupirs amoureux auxquels succédaient les accents du plaisir et de la joie. Je me promenais lentement dans une allée de jeunes platanes que j'ai plantés il y a peu d'années. » Sont-ce là des observations de physique? Non, dira-t-on, c'est simplement du médiocre Rousseau! Mais comment un pastiche, une réminiscence littéraire se serait-elle glissée dans un journal absolument intime, écrit pour l'auteur tout seul, sans aucune arrière-pensée de publicité? On dira encore : expression naïve d'une égoïste satisfaction de propriétaire! Je n'en crois rien : c'est bien une notation esthétique qui paraîtrait chez un Ruskin — le style aurait plus d'éclat — révélatrice d'un état d'âme et d'un état d'âme habituel, car cette notation revient presque à chaque page comme un *leitmotiv*. Je tourne quelques feuilles (11 août 1816) :

« J'ai été seul à Luz. J'étais serein et content; l'air était pur et me donnait un sentiment heureux, immédiat de l'existence; j'allais voir de nouveaux lieux, plus agréables encore, et mon imagination me présentait la vallée de Campan, la jolie vallée de Bagnères pour terme de la course que j'allais faire[1]... » Ruskin écrivant « sous la paix sans nuage des neiges de Chamounix » l'épilogue de toute une vie consacrée à l'art et à l'esthétique a sans doute plus d'allure, et plus d'accent, mais surtout parce qu'on connaît son œuvre d'esthéticien. Que l'on convienne seulement que les impressions, les émotions, les notations d'art ne sont nullement antipathiques ou simplement étrangères au génie surtout psychologique de Biran, c'est tout ce que je demande présentement; je ne veux qu'écarter une prévention défavorable et qui nuirait à l'exposition qui me reste à présenter de l'esthétique biranienne en me faisant une loi de ne citer textuellement que des textes extraits de mes inédits. Pour fixer dès l'abord les idées, je puis assurer que cette esthétique res-

1. Un parfait biranisant qui vient d'étudier sur les manuscrits le *Journal intime* m'assure qu'on pourrait en extraire tout un *Voyage aux Pyrénées* qui serait une révélation de l'esthéticien qui fut Maine de Biran. M. P. Tisserand a bien voulu copier pour moi les passages suivants qui me serviront de pièces justificatives : « J'étais bien aise d'être seul pour me livrer sans distraction à des impressions si nouvelles et aux plus fortes que j'ai jamais éprouvées dans mes voyages. Le Gave roule à côté de vous avec une précipitation et un fracas qui porte à l'âme une impression de terreur. De l'autre côté est une montagne perpendiculaire dont l'œil n'aperçoit pas le sommet et dont l'avancement semble quelquefois menacer notre tête. On est là entre deux écueils également terribles; il semble qu'on va être précipité ou écrasé. L'instinct animal frémit du danger personnel. La bête que je montais en était effrayée : le plus léger écart nous précipitait ensemble dans le Gave. Mais pendant que la partie animale était ainsi agitée d'un trouble involontaire, mon imagination s'élevait au charme de l'infini de la nature. J'aimais à me sentir accablé et à me pénétrer de la petitesse et du néant de l'homme. Qu'est-ce que l'homme dans l'infini du temps et de l'espace! Seul, au milieu de ces grandes causes de destruction qui pourraient en un instant m'engloutir avec des générations entières sans qu'il restât de trace de ces existences éphémères, que suis-je? Que sont tous ces pauvres petits hommes qui se croient et qu'on appelle grands! C'est la nature qui est grande. Elle dispose de l'homme plus qu'il n'en dispose, malgré tous ces instruments, ses artifices et sa science » (6 juillet 1816). Et un peu plus loin : « Sur le sentiment de la nature à la vue de ces grandes et terribles scènes qu'offrent à chaque pas les Pyrénées : c'est un sentiment indéfinissable, mêlé de terreur et de surprise, bien distinct de l'émotion physique de la peur comme de l'idée ou de l'image d'un danger personnel. L'âme élevée au ton de ce sentiment produit des idées qui n'ont rien de commun avec l'humanité, avec la terre, et le sentiment dont il s'agit est aux idées qui lui correspondent ce que l'émotion machinale de la peur est aux images tristes qui l'accompagnent et qu'elle fait naître. Les âmes vulgaires n'éprouvent que le dernier effet à la vue des lieux où je suis. »

semble plus à celle de Kant qu'à celle d'un Ruskin ou d'un Taine (mais, on l'oublie trop souvent, la *Critique du Jugement* est un des plus profonds traités d'esthétique) et que, s'il fallait lui donner un titre, je l'emprunterais volontiers à l'un des derniers ouvrages de M. Ribot : c'est *La Logique des sentiments* dans les impressions que les beautés de la nature et de l'art font sur l'homme.

II. — Le naturalisme et l'imitation dans l'art.

Le problème fondamental de l'esthétique, celui dont la solution, si elle est possible, l'élèvera d'abord à la dignité d'une science véritable pourrait s'énoncer ainsi : Quelle est, dans les diverses combinaisons du beau, la partie qui reste la même et qui est invariable, indépendante des temps et des conventions, et quelle est celle qui varie, comme les habitudes, les usages et les modes? en d'autres termes : Qu'est-ce qui constitue le beau absolu et le distingue du beau relatif? Cet énoncé, je l'emprunte textuellement à Biran lui-même. Quant à la réponse, elle est fort complexe et pour l'obtenir il faut examiner successivement deux thèses qui aboutiront à une solution négative, celle de l'imitation ou naturalisme, celle de l'idéalisme ou platonisme dégénéré qui fait consister le beau dans une sorte de représentation extérieure des concepts formés par l'esprit, et qui aboutirait à la thèse de Winkelmann d'après laquelle le beau parfaitement réalisé serait comme l'eau parfaitement pure qui n'a pas de saveur. Biran repousserait expressément et la thèse naturaliste de l'imitation et la thèse idéaliste des types ou archétypes, que l'esprit tirerait de lui-même par un pouvoir mystérieux et une faculté incompréhensible. Il nous annonce que la solution qu'il donnera du problème du beau sera intermédiaire, mitoyenne, « éclectique », mais en cela il se fait tort et nous verrons, en examinant ses deux autres thèses positives et dogmatiques, sa théorie de « l'analogie sentimentale » et ses vues sur la création artistique et l'enthousiasme, que cette solution est beaucoup plus personnelle et originale qu'il ne le dit. « Un savant auteur a prétendu réduire tous les beaux-arts au même principe, à l'imitation de la nature; mais comme tous ceux qui ont des systèmes, il a attribué à ce mot *imitation* des valeurs tout à fait différentes, il a étendu par généra-

lisation arbitraire à tous les beaux-arts tels caractères individuels qui conviennent expressément à l'un d'eux. Entre deux points de vue opposés qui tendent à ramener toutes les combinaisons des beaux-arts, l'un à des *idées archétypes*, l'autre à l'*imitation* plus ou moins exacte des objets de la nature, il y a un point de vue moyen et en quelque sorte *éclectique* qui réunit ce que les deux extrêmes ont de vrai. » A quel « savant auteur » Biran fait-il allusion et de quel art spécialement imitatif s'agit-il? Je trouve plusieurs pages de notes sur un livre aujourd'hui oublié, intitulé : « L'Architecture soumise au *principe* de la nature et des arts, ou Essai sur les moyens qui peuvent rapprocher les trois architectures d'une *unité* théorique et pratique », par Wlarin-Taillefer.

Mais l'architecture elle-même ne s'explique nullement par l'imitation de la nature, et d'ailleurs l'architecture n'est pas un art uniquement préoccupé du beau puisqu'elle tend à réaliser le « bon, l'utile », même quand l'architecture *navale* s'inspire « de la conformation du cygne » pour construire un navire. « On ne dispute point sur l'utile : tout ce qui remplit l'objet du besoin est bon ; et le sens du *bon* est pour ainsi dire plus grossier ; il a une bien plus grande latitude dans le choix et moins de délicatesse dans les moyens que celui du *beau*; ce dernier sentiment dépend du jugement de l'esprit. » L'architecte esthéticien, en fidèle disciple de l'abbé Batteux, généralise trop vite et, même dans son art propre, fait preuve d'étroitesse d'esprit : « Il ne distingue pas toujours assez l'imitation par ressemblance, de l'imitation générale par analogie de moyens et de but. C'est ainsi qu'il commence par chercher un premier modèle dans la cabane imaginée par le sauvage pour se faire un abri. Mais quand cette ébauche de l'art en contiendrait les éléments, elle n'a pas été donnée par la nature; elle est comme l'église de Saint-Pierre de Rome un composé artificiel; et comment tirer de cette cabane l'idée des proportions, des profils, des formes les plus régulières? Comment le premier coup d'essai de l'industrie deviendrait-il le modèle des chefs-d'œuvre? »

La pensée de Biran est que dans la première cabane il y a déjà plus que de l'imitation, une invention et une création véritables; c'est déjà *l'homme s'ajoutant à la nature*. Et sa pensée se complète heureusement par cette remarque que l'invention, elle aussi, s'imite et s'amplifie : « L'art, depuis deux mille ans, cherche en vain à ren-

chérir sur les compositions grecques; rien n'en peut approcher; les proportions de l'architecture grecque demeurent inaltérables; et sans avoir de modèle dans la nature, elles semblent destinées à être éternellement le modèle de l'art. » Si vous tenez absolument au mot si équivoque d'imitation convenez que « copier n'est pas imiter » et n'ajoutez pas une équivoque à une équivoque en disant *imitation de la nature* : il vaudrait mieux dire imitation d'inventions, progression de découvertes et de nécessités, ou plutôt l'artiste génial n'imite ni la nature ni ses devanciers, il s'en inspire sans que jamais son imitation devienne un esclavage, son inspiration une répétition.

Allez jusqu'à la source même de l'imitation si mal nommée et vous la trouverez fort différente de l'idée qu'on s'en fait communément : peut-être constaterez-vous même qu'elle est dès l'origine invention et inspiration, fécondation pourrait-on dire, de l'esprit par la nature. « Les hommes qui, doués d'une heureuse sensibilité, ont travaillé d'abord sous l'influence d'une belle nature n'ont pas eu besoin de règles; l'instinct leur en tenait lieu; mais ceux qui, éloignés de cette belle nature et avec des organes moins sensibles, ont pris leur modèle dans les ouvrages des hommes, n'ont pu sentir la cause des beautés particulières qu'ils voulaient reproduire, ont ou exagéré ou affaibli leurs modèles et se sont laissé entraîner aux écarts ou de leur propre imagination, ou d'une imitation capricieuse. Les hommes qui copiaient directement la belle nature devaient en saisir aussi l'aspect général et l'interpréter, ou s'y conformer dans des ouvrages qui, n'étant pas calqués sur cette imitation rigoureuse, laissaient plus de latitude à l'imagination. L'architecture et la musique, par exemple, quoique non imitatives, devaient renfermer encore l'harmonie ou les proportions de la nature; mais ces arts ont dû se corrompre encore davantage chez les peuples moins heureusement placés, à cause du défaut de modèle. Il a fallu en venir à des *règles* pour fixer le goût. Les hommes qui ont sous les yeux une nature dégradée ont reçu leurs modèles d'ailleurs, comme une langue échangée; leurs premières habitudes n'y étant pas conformes, ils altérèrent ce premier modèle. Il en est de même pour la morale : un peuple doux et bon par l'influence du climat ou la sim plicité des mœurs n'a pas besoin de lois. Il faut, ailleurs ou dans

d'autres temps, des principes et une bonne éducation pour apprécier ou sentir ce *beau moral* et y proportionner sa conduite. » On ne saurait mieux caractériser l'influence et pour ainsi dire l'influx physique de la nature : on ne l'imite, on ne la copie pas, on la sent, on la traduit, on l'interprète. Une belle page de Ruskin nous donnerait une éloquente interprétation des idées de Biran ; l'histoire des sommets de la terre lui semble intimement liée à l'histoire des sommets de la pensée; les montagnes de la Grèce et de l'Italie lui paraissent avoir leur part dans le rôle de conducteurs intellectuels de l'Europe qui leur fut dévolu; il remarque qu'il n'y a pas un seul coin de terre de chacune de ces deux contrées dont on n'aperçoive pas le profil gracieux ou terrible des montagnes. Que les Grecs aient marqué souvent du mépris et de l'aversion pour la rudesse des montagnes, toujours est-il qu'ils ont placé le sanctuaire d'Apollon sous les rochers de Delphes et son trône sur le Parnasse; et c'est une preuve qu'ils attribuaient inconsciemment le meilleur de leur inspiration intellectuelle à l'influenee des montagnes dont les horizons familiers ont exalté leurs idées et ennobli leur architecture et tous leurs arts. L'artiste est un produit de son milieu naturel qui le pénètre et l'imprègne, qu'il réfléchit et qu'il traduit sans avoir besoin de le copier ou de l'imiter.

Si de l'architecture nous passons aux autres arts, la thèse de l'imitation ne sera pas moins insoutenable. Biran parle avec prédilection d'un art qu'il cultivait, de la musique : quelle puérilité de la réduire à l'imitation des bruits de la nature, sifflements du vent dans les branches, roulement des vagues, grondement du tonnerre. Dites plutôt que c'est une architecture de sons. Biran se rencontre sur ce point avec un grand musicien de notre temps, M. Vincent d'Indy qui écrivait récemment dans un livre sur César Franck « qu'aucun art n'a plus de rapport avec celui de la musique que celui de l'architecture », et qui développait cette idée en montrant qu'il ne suffit pas, en architecture ou en musique, de choisir avec discernement de bons matériaux, mais que l'essentiel est la belle et logique ordonnance de l'ensemble. Il n'y a pas là imitation, mais création et création d'après des lois mystérieuses, qui règlent non des concepts logiques, mais des sentiments qui s'appellent par des analogies perçues seulement par les organisations fines et délicates. « L'expression spontanée d'un sentiment énergique, les

accents animés d'une passion profonde ne sont point imitation. En général tout ce qui part du *sentiment* n'est point imité. » Et en musique c'est l'art de remuer « l'âme sensitive » ou d'émouvoir directement la sensibilité qui est tout : « Si le musicien, comme le peintre, transporte mon imagination vers des tableaux effrayants ou gracieux, c'est en réveillant par la puissance des accords tels sentiments de l'âme qui déterminent le jeu de l'imagination : l'action et la réaction de la sensibilité sur l'imagination suivent donc ici des lois inverses ». En d'autres termes, si la musique est une contemplation par l'ouïe, c'est une contemplation qui, loin de provoquer le sentiment intérieur, en procède et en dérive : ses constructions sonores constituent une nature créée par delà la nature et nullement une nature froidement reproduite, imaginée ou imaginaire.

Dans les arts plastiques, peinture ou sculpture, l'imitation semble jouer un rôle très important et toutefois ces deux arts peuvent nous fournir, par leur puissance même d'imitation, une preuve sans réplique de l'impuissance radicale de l'imitation. En les combinant vous pouvez obtenir un trompe-l'œil parfait : dans un panorama la réalité et son imitation se confondent presque, aussi le panorama n'est-il pas le comble de l'art. Par le trompe-l'œil l'illusion est complète; or le trompe-l'œil nous donne-t-il l'idée d'un art accompli et parfait? « Le peintre transporte sur la toile les couleurs et les figures des objets réels; il fait une imitation et, pour lui du moins, la copie fidèle de ces objets; l'art est parfait lorsque la copie est aussi ressemblante que possible à l'original; le sentiment agréable qui s'attache à la perception de ce rapport de ressemblance est ce que nous appelons le *beau d'imitation*. Ce sentiment peut être suggéré par la peinture des objets qui sont laids ou indifférents en eux-mêmes, mais il se double lorsque la perception du *beau réel* frappe l'âme de deux émotions à la fois. Si l'imitation était complète de manière que la copie se confondît avec l'original comme lorsque la peinture et la sculpture se réunissent dans la même composition artificielle, le beau d'imitation disparaîtrait. On passe à l'artiste de nous tromper *avec ses moyens propres*; c'est une sorte de convention faite avec lui, mais on ne lui permet pas d'emprunter d'ailleurs ses moyens d'illusion, et notre nature se révolte. Ce n'est point l'imitation des objets que

les artistes ont en vue, mais le sentiment qu'ils désirent exciter en réunissant les qualités abstraites de divers objets appropriés à ce sentiment. » Le trompe-l'œil n'est qu'un tour de force indigne de l'art; l'illusionnisme du panorama n'est qu'un artifice pour suppléer à l'indigence d'imagination ou de culture esthétique : la perfection de l'art ne se mesure jamais, sinon pour des natures incultes et grossières, à la réussite de l'imitation, preuve évidente que celle-ci ne constitue nullement l'essence de l'art. Un automate marchant et parlant, ressemblant parfaitement à un homme, rien n'est plus répugnant, car c'est la vie associée contradictoirement à la mort, le supplice inventé par Mézence, un vivant qu'on lie à un cadavre, supplice dont la pensée seule nous donne un frisson de dégoût.

On peut donner à l'imitation une très large part dans tous les beaux-arts, mais à la condition expresse de la bien comprendre et de la bien définir : à partir d'un point initial qui contient déjà une interprétation, une traduction par l'expression, l'artiste s'imite lui-même, l'artiste imite non la nature toute seule, non la « belle nature », formule très équivoque, mais le sentiment que la nature ou, si l'on y tient, la belle nature a suscité dans les profondeurs de son organisation et de son âme d'artiste, ou d'interprète actif et intelligent de ses propres états d'émotion et de sentiment. « L'enfant qui accentue la voix du besoin n'est pas encore sous l'empire de l'art; il y entre dès qu'il institue les sons de sa voix native comme cris de réclame, qu'il leur donne un but, les produit avec intention. Alors il s'imite réellement lui-même et devient capable d'imiter les opérations semblables aux siennes. Il peut y avoir dans ce sens une *imitation du sentiment*, c'est-à-dire un choix de moyens et de signes propres à l'exciter; l'artiste donne ainsi l'éveil à l'imagination en la montant sur le ton de tels sentiments, et il l'abandonne ensuite à ses caprices. Dans les arts, on aime la fin dans les moyens agréables; dans les choses morales on aime les moyens désagréables pour une fin à obtenir. L'être qui perçoit avec intelligence ou qui entend les œuvres de la nature, et découvre l'ensemble des *moyens* toujours variés et la fin toujours une vers laquelle ils tendent, se rend capable de même d'imiter la nature, c'est-à-dire d'interpréter son esprit, ses *intentions* et de les transporter dans les ouvrages qui dès lors constituent un art. Cet ainsi qu'il apprend à

juger des œuvres de cet art lui-même, comme de celles de la nature avec laquelle il les confronte toujours sans s'en apercevoir. Juger et sentir le beau, le bon, le convenable dans les arts, c'est imiter les opérations de l'artiste, saisir ses intentions et l'ensemble des moyens variés qui l'ont conduit à tel effet : voilà d'où vient le principe de l'unité variée; la variété donne un travail proportionné à l'activité de l'intelligence et de l'imagination, l'unité fait que nous entendons, ou mieux que nous rapportons à un but les compositions de l'art; ce but *un* est le point de repos de l'esprit qui autrement s'égare dans les détails sans trouver ce qu'il cherche, ce qu'il est accoutumé à trouver dans la nature, unité de but, d'intention. Le sentiment du bon qui naît de cet effet est précédé d'un jugement de l'esprit et accompagné de connaissance, autrement ce n'est qu'une sensation directe. L'imitation artificielle comme le goût n'appartiennent donc qu'à un être intelligent : c'est sous ce rapport qu'on peut dire qne ce qui appartient à notre manière de sentir, comme à notre manière de concevoir, est du ressort de la philosophie ». Voilà, pour parler comme Montaigne, de quelle manière son compatriote « naturalise l'art » et « artialise la nature ». Il n'y a jamais imitation pure et simple, mais identité d'intention, de but et de procédés; l'artiste est un interprète, un hiérophante de la nature qu'il devine, dévoile et révèle; l'enfant est artiste en tant qu'il s'imite lui-même; il existe non pas chez les trois quarts des hommes, mais chez tous les hommes un poète mort jeune à qui l'homme survit. Rien de moins humain, de moins artistique que l'appareil photographique, rétine inerte et sans regard, machinisme incapable de choisir et de s'imiter en se perfectionnant. « Ces formes, ces grandeurs, ces proportions qu'emploie l'architecte, de même que les sons et les accords qu'emploie le musicien, sont dans la nature sans doute; mais l'art est de les réunir, de les extraire des objets réels ou de leurs impressions directes et d'en composer un ensemble qui plaise aux sens et porte à l'âme, par ce canal, d'agréables émotions. Or, lorsque ce composé artificiel est une fois formé, il n'est la copie d'aucun objet extérieur; et s'il passe pour une imitation de la nature, c'est par une *analogie de moyens* plus ou moins éloignée, et non point par une *ressemblance objective*, même imparfaite. »

Et que d'autres arguments à invoquer contre la théorie si sédui-

sante, si vraie même par certains côtés, mais si incomplète et si impuissante de l'imitation : toute imitation de la nature porte avec elle l'idée de limites, mais le plus grand effet des arts même plastiques, c'est de reporter notre vue dans l'infini ou de lui en donner le sentiment; toute imitation est une entrave et exclut l'enthousiasme et il n'y a pas de génie sans liberté et sans enthousiasme. Chose étrange! dit Biran dans son *Journal*, tout ce qu'il y a de beau, de grand, de parfait, de véritablement harmonique et un, n'est que dans l'esprit de l'homme, n'a point de type dans les objets, et ne peut même se réaliser hors de lui. Il n'y a point, dans la nature, de modèle du beau parfait, pas plus que de figures parfaitement régulières, et cependant on dit que tout vient de la sensation et s'y rapporte. N'est-ce pas là une contradiction manifeste? — Voilà le dernier mot, l'idée de derrière la tête de Biran sur l'imitation : tout naturalisme a pour ce principe secret ou avoué un sensualisme correspondant; s'il n'y a rien dans l'esprit qui puisse transformer et transfigurer la sensation, le principe de l'imitation dans les beaux-arts a gain de cause; mais si la sensation n'est qu'un morceau de charbon qui ne devient chaleur et lumière que dans un foyer, c'est dans la manière d'agir de ce foyer, vraie cause de la chaleur et de la lumière, qu'il faut chercher le secret de la puissance des beaux-arts. L'imitation ne serait que sensation transformée : elle succombe sous les mêmes arguments que tout le condillacisme qui n'est que l'antichambre de la vérité psychologique. Que l'idéal n'ait point « de réalité objective possible » Biran n'en doute pas et, copie pour copie, son sens esthétique aimerait encore mieux voir l'artiste s'acharner à imiter la nature que de le voir s'épuiser à copier l'idéal, du moins un idéal abstrait et comme flottant, à la manière des nuages, entre ciel et terre. Nous allons le voir employer contre l'idéalisme les mêmes armes dont il s'est servi contre le naturalisme et mener un combat encore plus vigoureux et décisif.

III. — Insuffisance de l'idéalisme esthétique.

Sur les bords du lac de Genève, les yeux rencontrent partout une affiche chromolithographique, réclame criarde en faveur de je ne sais quel « chocolat au lait », qui représente une vache sentimentale

contemplant de ses yeux ronds, admiratifs et attendris les montagnes du bout du lac, vertes à la base, blanches au sommet. Si l'enlumineur à prétendu nous prouver que la vache est capable d'admirer, il se heurte à la pensée contraire de Ruskin : « Ce qu'il peut y avoir en nous de la nature du bœuf ou du porc ne perçoit aucune beauté et n'en crée aucune. Ce qui est humain en nous peut seul la créer et la rendre en exacte proportion avec la perfectibilité de son humanité. » Et le ruskinien consommé qu'est Robert de la Sizeranne donne à peu près ce commentaire de la pensée du maître : Voici une plante élégante et svelte merveilleusement, fine de contours et de coloris, un être rampe à tâtons, l'arrache et la dévore, quel est cet être? — Je ne sais, l'acte est tout impulsif. — Mais on l'a vu arracher cette plante, l'enfouir près de lui pour la retrouver au besoin, quel est cet être? — Je l'ignore; il y a beaucoup d'animaux qui enfouissent leur butin pour leur nourriture, c'est un acte de prévoyance qui confine à la raison — Mais on l'a vu demeurer longtemps en admiration et comme en extase devant cette plante, quel est cet être? — Oh! alors plus de doute, le sentiment esthétique est là, c'est un homme! Biran eût approuvé pleinement cette manière de voir : qui ne perce pas, à travers notre animalité, jusqu'au principe générateur de notre vie humaine est incapable de découvrir la vraie racine du beau et de l'art qui ne gît, pour employer son langage, ni dans le *système affectif* ni dans le *système sensitif* mais dans le *système réflexif*. Si l'homme est un automate intellectuel, une intelligence servie par des organes, une machine à produire et à élaborer des idées générales, alors il faudra chercher dans les mouvements de cet automate, dans les concepts de cette intelligence l'âme de beauté que révèlent les arts. Vainement : on ne trouvera que l'enveloppe, non l'objet, la cosse non le grain, une sorte de *double* analogue à celui qu'imaginaient les anciens Égyptiens, ombre de la vie réelle, vain simulacre de l'existence véritable.

Non qu'il faille renoncer à découvrir dans les affections et les émotions quelque chose d'esthétique, mais on n'y trouvera qu'une matière première dans certaines cas, un simple reflet dans d'autres cas du véritable sentiment de la beauté : « affections » inconscientes de l'organisme; « émotions » de la vie purement sensible et animale; « sentiments » inhérents à la vie humaine, c'est-à-dire

résultant du fait primitif qui nous fait homme, de « l'effort » qui nous fonde pour ainsi dire en humanité, voilà les trois degrés qu'il faudrait parcourir; mais je conviens que ces trois mots d'affection, d'émotions, de sentiment sont d'une obscurité toute biranienne. Essayons toutefois de percer cette obscurité.

Les affections sont les manières dont la vie organique est affectée ou modifiée. Que peut-il y avoir là d'esthétique, quelle matière première du sentiment du beau? Une observation tout intime et personnelle vous le fera comprendre : l'organisme va nous apparaître comme un réservoir, ou mieux une caisse de résonance d'émotions esthétiques. « J'ai souvent éprouvé tout l'effet d'une disposition intérieure telle que le chagrin dans les songes du sommeil. C'est ce qui m'arriva surtout dans les premiers temps de la perte d'une épouse chérie. J'étais beaucoup plus chagrin dans les rêves d'un sommeil agité que pendant la veille : c'est que le chagrin avait pris son siège dans la vie intérieure comme toutes les affections vraies et profondes. Dans la veille les sensations extérieures et les idées de l'esprit font une véritable diversion; dans le sommeil il n'y a rien qui fasse contrepoids, les affections demeurent seules; leurs organes ou sens sont les seuls éveillés. Combien de fois n'arrive-t-il pas qu'on soit vraiment touché par le cœur et froid par l'esprit, que le défaut d'attention donnée à des impressions intérieures telles que la pitié, etc., transforment des hommes véritablement bons et sensibles en êtres durs et superficiels en apparence! Aussi les sens internes ont-ils besoin de culture, d'exercice et d'attention comme les autres, si l'on veut développer la partie morale de l'homme comme la partie intellectuelle. »

Il ne faudrait aucunement presser les termes de ce passage et de beaucoup d'autres analogues pour en faire jaillir toute la théorie de W. James sur l'émotion. En termes biraniens, elle pourrait se formuler ainsi : L'émotion n'est que la conscience actuelle d'une affection, c'est-à-dire d'une modification organique. L'artiste est un homme doué éminemment de la faculté non peut-être d'entendre, comme le psychologue, crier les ressorts de sa machine, mais battre le rythme de la vie, tantôt joyeux, et bondissant, tantôt ralenti et attristé, quelquefois lugubre et désespéré, s'il est vrai qu'il se repaît volontiers de la volupté des larmes et que rien ne le rend si grand qu'une grande douleur.

Point n'est besoin de comprendre et de dénombrer ces frémissements de l'organisme qui sont les affections inconscientes et constituent, quand elles sont à la fois nombreuses et délicates, l'organisation artistique. L'organisme prélude, l'homme sent confusément, l'artiste s'étonne, s'émeut, écoute et achève le chant commencé. « Quelquefois la physique même de chaque son nous affecte agréablement comme dans l'*harmonica.* » Biran veut dire que les sons nous affectent, puis nous émeuvent en dehors de toute coordination et distinction, de toute variété perçue dans l'unité. « Ce sont alors des sensations » pures; c'est le corps qui parle au corps; et il ajoute « qu'on peut sentir dans tous les organes mais qu'on ne perçoit que dans le cerveau ». Donc impressions esthétiques diffuses, propres à chaque sens en tant qu'il joue son rôle isolément et en égoïste, disséminées dans tout l'organisme : véritables virtualités d'art, nébuleuses que le subtil psychologue s'efforce de résoudre en étoiles. Ce qu'il vient de dire des sons, il le constatera également pour les couleurs et la lumière : « Bayle fait mention d'un homme à qui la subite impression de la lumière fit sentir un doux prurit, une volupté par tout le corps, semblable à celle du plaisir vénérien. Mais cette sensation ne dura pas et l'habitude la fit bientôt disparaître. Cet homme pouvait très bien distinguer les perceptions qu'il éprouvait par la vue ou la présence des corps de la sensation agréable que lui procurait l'impression de la lumière. » Si nous nous transportons maintenant d'un pôle à l'autre, des affections de l'organisme d'où tout part en esthétique au sentiment du moi où tout aboutit, que trouverons-nous?

Une nouvelle source, plus féconde que les sons de l'harmonica, que les enveloppements du milieu lumineux ou coloré, d'émotions esthétiques ou plutôt la seule source spontanément jaillissante, car tous les autres ruisseaux sont dérivés. « Le plaisir inexprimable que l'âme éprouve *en se sentant elle-même à l'aide du calme des organes* (c'est, bien entendu, Biran qui souligne), comme l'a éprouvé et si parfaitement décrit M. Du Lac en respirant l'air pur des montagnes, ce plaisir, dis-je, lié à l'*aperception immédiate* présente les deux éléments du sentiment de l'*existence* et [du sentiment] du *moi* dégagé de toute autre affection étrangère : tout est en équilibre au dedans comme au dehors; l'effort est dans ce juste degré qui la rend aperceptible sans choc pénible, et une harmonie

parfaite règne dans toutes les impressions intérieures. » Il y a là comme une note de mysticisme psychologique : la vision du monde intérieur a ses moments d'extase comme la vue des montagnes ou de la mer. Si le profond observateur n'est pas en défaut, nous avons remonté jusqu'à leur confluent les deux courants de la vie esthétique, c'est-à-dire au fond émotionnelle et sentimentale, d'un côté les *affections* de l'organisme (je ne parle pas des sensations, car il est inutile de signaler ce qui est évident de soi), de l'autre côté le *sentiment* indéfectible de l'existence et du moi. Et tout cela est incontestablement nouveau, car la moitié des esthéticiens faisaient consister l'art dans l'imitation, l'autre moitié dans l'expression des idées, types ou archétypes conçus par l'esprit. La vie inconsciente du corps propre, la vie consciente du moi, ils n'oubliaient que cela !

Certes, ils n'avaient pas tort de définir le beau par la formule : unité dans la variété ou, comme dit Biran, « unité variée, variété une ». Mais quelle illusion de croire enfermer dans cette formule l'essence même du beau, alors qu'elle n'en exprime qu'une des conditions, qu'un des caractères ! C'est vraiment prendre la paille des mots pour le grain des choses. Biran qui ne déteste pas les mots et les développements de thèmes connus explique fort longuement cette fameuse formule, mais sans rien apporter de nouveau. Je me bornerai donc à une seule citation : « Le principe naturel le plus général sur lequel se fonde le sentiment du beau est celui de la *variété* ramenée à l'*unité*. L'être intelligent a besoin de pouvoir ramener à un but ou à un terme fixe toutes ses sensations et ses idées; autrement il éprouve l'impatience du désordre et du chaos. Il ne suffit pas que nous éprouvions une suite d'impressions agréables, ou que nous ayons une suite d'idées, d'images distinctes en elles-mêmes, il faut pouvoir les rapporter à quelque terme commun qui les lie et en fasse un tout. C'est là un principe de notre nature auquel nous obéissons dans l'exercice de nos sens et de nos facultés de tout ordre, même sans nous en douter. C'est ainsi qu'une habitude entée sur la nature nous fait les entendre. Quelle est la cause du plaisir que nous trouvons dans les consonances, sinon la variété des sons, qui déjà renfermés dans le générateur mais confondus avec lui, sont entendus séparément, mais comme des parties d'une même unité? En architecture, si un

module étant donné, nous pouvons retrouver dans toutes les formes les plus variées ce même module, qui ne fait que se répéter sous différentes proportions et en servant de lien à toutes les parties qui s'y rapportent et se résolvent en lui comme dans l'unité, n'aurons-nous pas ainsi la source du beau visible, de ce beau d'architecture, calqué sur la nature même, quoiqu'il ne l'imite pas directement?... Dans les œuvres de l'art, celui qui ne peut embrasser l'ensemble ou l'unité des moyens variés, ou qui ne les embrasse pas avec assez de rapidité pour que toutes les impressions coïncident en une seule résultante, jouira peu; en quoi il doit y avoir une multitude d'inégalités... Le plaisir que donnent les beaux-arts est toujours proportionné à la connaissance autant qu'à la sensibilité. Il y a un plaisir simple, immédiat, qui tient à l'impression directe et qui affecte la vue ou l'ouïe de tout homme communément organisé; mais pour ce qui tient à la combinaison des parties et à leur rapport à l'unité, il faut des sens ou plutôt une imagination et un jugement exercés. La musique a l'avantage de réunir à la fois les deux plaisirs à un degré très éminent. En cela l'architecture a du rapport avec la musique. »

Je n'insiste pas davantage sur cette thèse de l'unité dans la variété, car malgré l'ampleur des développements que lui consacre Biran, c'est une thèse d'emprunt où son originalité n'apparaît que sur un point unique qui le rapproche de Kant bien que, selon toute apparence, il ignorât la *Critique du Jugement*. Il rejette sans hésiter l'opinion de Hutcheson d'après laquelle nous serions doués « *d'un sens interne direct*, d'une faculté par laquelle nous apercevrions *la beauté et la difformité* », bref d'un « sens interne de réflexion », organe du beau, sens esthétique calqué sur le sens moral du même auteur. Son explication de la spontanéité des jugements de goût est plus complexe et plus exacte : il y a selon lui un *jugement réfléchissant*, pour employer l'expression kantienne, qui n'ajoute rien à nos connaissances et se distingue en cela du *jugement logique*; il consiste exclusivement à constater par un retour ou une réflexion sur nous-mêmes l'accord de notre *faculté de connaître* qui exige l'unité d'aperception et de notre *faculté d'imaginer* qui requiert une multiplicité d'impressions. Cette analogie avec Kant est bien remarquable et je crois que le passage suivant ne laissera aucun doute : « On ne peut dire que ce sens du

goût par lequel nous apprécions immédiatement, en convenance ou disconvenance, la beauté et la laideur, dans les arts comme dans les choses morales, soit un sens de réflexion, pas plus que le sentiment de la vérité dans les opérations de l'esprit. Nous sommes faits de telle manière que certains objets qui frappent nos sens *nous plaisent ou nous déplaisent*, comme certains rapports coïncident ou s'opposent dans notre esprit, déterminent notre *consentement ou dissentiment*, et cela sans que nous le voulions ou que nous nous en rendions compte. Mais ensuite la réflexion proprement dite nous fait remarquer la nature de ces objets propres à exciter en nous des sentiments agréables ou ces rapports qui nous donnent le sentiment de la vérité; et c'est sur cet exercice de la réflexion que se fondent les théories morales, celles des beaux-arts comme celles des sciences. Il y a dans les arts des choses qui ne plaisent que par suite de certains jugements de l'esprit ou qui, pour produire leur effet, doivent être précédées d'abord de certaines opérations de l'esprit que l'habitude rend toujours plus promptes et finit comme par annuler en ne laissant subsister qu'un sentiment immédiat en apparence; la faculté par laquelle l'être intelligent et sensible se rend compte à lui-même de ces opérations peut être attribuée alors à un *sens interne de réflexion*, la conscience seule des opérations intellectuelles pouvant être rapportée à un *sens interne direct*. Toute théorie morale ou esthétique se fonde sur l'exercice d'un tel premier sens de réflexion. Il est naturel à notre âme d'aimer ou de haïr certaines choses, d'être agréablement ou désagréablement affectées par tels rapports : les lois du beau et du bon, dans les arts comme dans la morale, ont leur fondement dans notre nature même, mais la dérivation de ces lois et la connaissance des objets esthétiques n'en forment pas moins une science acquise par l'observation et l'usage de la réflexion la plus profonde. » C'est bien là le *jugement réfléchissant* de Kant, un subjectivisme esthétique : le vrai beau c'est la conscience de l'accord parfait des opérations de l'esprit, du comprendre et de l'imaginer, ce n'est pas le frisson superficiel des modifications organiques et pour ainsi dire de l'épiderme de l'âme : « Il y a en nous une partie animale et purement sensuelle qui s'attache aux impressions les plus directes ou à ce qui s'en rapproche le plus dans les arts; il y a une partie intellectuelle qui s'attache aux rapports et tire toutes ses jouissances de

leur perception. C'est la partie animale, qui ne sent dans un tableau que le coloris de la composition pittoresque, dans un morceau de musique que l'éclat ou la douceur des sons matériels, dans l'architecture que le nombre et la multiplication des ornements. La partie intellectuelle apprécie dans tous ces arts la composition poétique et le rapport des moyens au but qui est l'*expression d'un sentiment* ou l'imitation de la belle nature. De là il suit que la corruption des mœurs, qui fait prédominer la partie animale et sensuelle, doit entraîner la corruption du goût dans les arts. »

Kant disait du beau dans une de ses quatre définitions : Le beau est ce qui plaît universellement *sans concept*. C'est encore un point de rencontre fort curieux, d'autant plus significatif que Biran, je le répète, ne savait rien de l'esthétique kantienne. Idéaliser, mot équivoque et trompeur : on croit concentrer dans une représentation unique le maximum de perfection des êtres individuels, on ne fait qu'élaborer un concept artificiel, idée de genre ou de classe, qui n'en retient que les caractères les plus généraux, ceux qui se fixent plus ou moins arbitrairement à la faveur d'un signe ou d'un mot. L'art devient un vain psittacisme. Loin de concentrer et d'éterniser la vie, il la fige et n'en maintient que les cadres vides. Il ne faut pas idéaliser, mais bien au contraire individualiser : l'imagination abusant de son propre pouvoir pour créer des objets fictifs, voilà le signe de toute rétrogradation de l'art, voilà l'origine de ces aberrations à la fois morales et esthétiques qui s'expriment par d'ambitieuses formules, l'idée pour l'idée, l'art pour l'art, la forme prisée pour elle-même et la force réelle omise par défaillance précisément de cette seule force réelle qui est le type de toutes les autres, la volonté. L'idéalisme, c'est le règne prochain de la mode et du convenu, l'esclavage certain des habitudes et du maniérisme.

Biran revient souvent sur cette critique qui lui semble essentielle et c'est pourquoi, malgré sa ressemblance avec une page imprimée, je transcris encore ce texte inédit : « Bien que ces combinaisons de signes constituent la beauté, elle était déjà conçue sans eux et les monuments immortels des arts n'ont été formés qu'en remontant d'eux jusqu'à l'unité *réelle*. Lorsque Praxitèle voulut faire la statue de Vénus il emprunta, dit-on, les traits des plus belles filles de la Grèce. Je crois que cet artiste n'aurait fait, par une semblable

imitation, qu'un ouvrage au-dessous du médiocre. Ce n'est pas ainsi que la beauté peut être conçue, par parties détachées. La conception doit être d'un seul jet, car tout s'y tient, tout est fait l'un pour l'autre, tout se rapporte au même centre, à la même unité de proportion : c'est comme le système du monde dont toutes les parties s'appellent, se supposent et excluent toute idée de succession dans la pensée et la volonté créatrice. » L'idéalisme artistique ne serait soutenable que dans la pure hypothèse platonicienne : l'art serait la copie directe non de la nature, mais de l'idée « en soi », et l'artiste procéderait comme le démiurge du *Timée* modelant son œuvre sur le modèle, le type, l'archétype de l'Idée. Mais qui croit encore aux *Idées* de Platon? Que serait pour le peintre l'homme « en soi », quel âge aurait-il? Serait-il brun ou blond? L'idéalisme platonicien, dont le vrai nom serait réalisme transcendental, est donc rabaissé, dans la théorie qui nous occupe, à un simple conceptualisme, ou plutôt à son succédané inévitable, à un vain nominalisme.

On a noté et décrit la *vie des mots*; oui, les mots sont vivants, mais ce n'est pas dans le dictionnaire où ils sont catalogués, comme des plantes dans un herbier ou des insectes dans une collection. Ils vivent parce que l'esprit en les repensant leur communique sa propre vie, leur insuffle une âme en les recréant. Et cette âme qu'il leur insuffle ce ne peut être qu'une âme d'homme caractérisée par le vouloir et par l'effort. L'esprit, à vrai dire, ne leur *donne* pas, il leur *rend* la vie; il va de soi que la vie ainsi rendue n'est pas chose immobile comme une idée figée de genre et de chose, comme un type ou un portrait générique à la Fr. Galton, c'est un devenir et, pourrait-on dire, une création continuée dont le démiurge est l'esprit actuellement vivant et conscient. Pareillement nos sciences ne sont point vivantes dans les livres qui les expliquent ou dans les encyclopédies qui les résument : livres et encyclopédies ce ne sont que les nécropoles des sciences; elles ne ressuscitent que par la puissance magique de l'esprit qui les revivifie, comme ces animaux desséchés que l'humidité ramène à la vie, ou comme ces figures tracées dans les tubes de Gessler qui ne deviennent lumineuses qu'au passage de l'étincelle électrique révélatrice et vivifiante. Les inédits nous font assister à un perpétuel effort pour substituer au faux idéalisme, ou plutôt à ce conceptualisme qui

confine au nominalisme, une théorie qui remplace les *idées* par les *notions*, celles-ci définies comme des rapports réels ou vivants saisis par l'esprit dans la réflexion; l'esprit seul est un; toute autre unité est factice, ombre portée de l'esprit sur les choses.

En résumé, l'idéalisme esthétique suit les Modes, les usages, les climats, les degrés de sensibilité des nations et des individus. Il est séduisant pour l'artiste parce qu'il lui assure le succès immédiat, la vogue, la renommée passagère, l'applaudissement du plus grand nombre. Le Chinois donnera à son prétendu idéal féminin des pieds d'une petitesse ridicule. Est-ce qu'il idéalise? Nullement; il se conforme à des associations d'idées fortuites en faveur autour de lui, à des habitudes invétérées dont l'origine même est suspecte, car il est probable qu'elle gît dans quelque image voluptueuse associée à ces parties disproportionnées. « Il y a une *vérité* dans les arts comme dans les sciences; l'habitude en convertit la démonstration en foi. » Mais la *foi* bien souvent se passe de démonstration : elle est contagieuse et ne se discute pas. « La vérité, dans les sciences exactes, n'a qu'un point ou une ligne que doit suivre l'observateur. La vérité, dans les arts, a une grand latitude : de là les gradations du bon au beau, du beau au parfait, au sublime. Pour trouver cette vérité en soi, il faut étudier ses facultés et le rapport qu'y ont les objets; il faut user de cette métaphysique si proscrite. Trouver en soi ou dans la nature la vérité relative à l'effet que se propose l'art, c'est l'invention du génie; la choisir ou la comparer comme le peintre sa couleur, telle que l'art la demande, c'est l'inspiration du goût. » Le général n'est nullement le vrai, c'est l'artificiel, le conventionnel et, comme disent les artistes, le « chic » et le « poncif » substitués à l'impression directe : c'est, si l'on veut, une sorte de volapuk ou d'espéranto substitué à la langue maternelle et manifestant à chaque mot sa radicale impuissance à exprimer les nuances infinies de l'émotion vraie, du sentiment profond. L'art devient artifice; l'esprit n'est plus qu'un magasin de clichés. Qu'il y ait dans l'esprit de l'artiste une tendance à idéaliser, c'est-à-dire à réaliser des types ou archétypes, on n'en disconvient pas, mais cette opération artistique est entièrement différente de celle qui crée dans l'esprit du savant et même de l'ignorant les idées de classes, de genres et d'espèces : l'artiste a horreur des universaux. « C'est tou

jours un sentiment qui détermine chez l'artiste des comparaisons d'idées archétypes. C'est dans l'exaltation et l'ivresse du sentiment que Rousseau créait ce monde idéal qu'il peuplait selon son cœur. Chaque sentiment a un certain nombre de cordes ou de touches appropriées; il faut les trouver. » L'artiste ne copie pas plus des idées qu'il n'imite la nature.

IV. — L'analogie sentimentale et la création artistique.

C'est qu'il y a une autre sorte de généralisation que l'opération logique qu'on désigne habituellement par ce terme, une généralisation qui ne procède point par concrétion de caractères abstraits des objets condensés, fixés et figés dans le mot. Prenons un exemple : c'est une idée de genre logique qui est exprimée par le terme *homme*; il y a des hommes, mais l'*homme* en général n'a pas d'existence réelle. Mais supposez qu'écartant l'idée complexe et confuse exprimée par ce signe vous concentriez votre vue intérieure sur ce qui vous constitue *homme*, sur votre *moi* sentant, pensant et voulant, sur l'effort continu qui fait la continuité de votre humanité, vous obtenez non plus une *idée*, mais une *notion* vivante. Supposez que vous étendiez cette notion *réflexive* à tous les individus auxquels vous attribuez semblablement un *moi*, vous n'avez plus dans l'esprit l'homme en général, faisceau mal lié d'attributs souvent discordants, mais bien l'homme réel dégagé de ses apparences variables, non une idée factice, mais une réalité, une nature, une essence vivante. Le vague des idées, sous la poussée de la réflexion sur le moi profond, s'est évanoui comme le brouillard devant le soleil qui se lève; vous avez pris pied dans le réel; vous avez prononcé dans le for intérieur le *fiat* qui peut recréer un monde non d'abstractions, mais de réalités. Vous avez l'*homme*, mesure de toutes choses, et vous pouvez désormais poursuivre vos conquêtes en vous inspirant de la pensée que Biran emprunte à Cabanis : « Sitôt qu'on observe ou qu'on imagine dans un être la *conscience de la vie*, on lui prête nécessairement des *perceptions*, des *jugements*, des désirs et l'on cherche à les deviner. » Voilà pourquoi le poète anime et passionne tout, tandis que le savant et le logicien dessèchent, stérilisent et cristallisent la vie même.

C'est, dira-t-on, voir les choses en psychologue systématique, beaucoup plus qu'en esthéticien. Attendez : cette connaissance intime et immédiate du moi par le moi, l'ancienne philosophie française, la langue de Malebranche, par exemple, l'appelait un *sentiment*; nulle connaissance possible de l'âme, disait Malebranche, par une idée, nous avons de notre âme non l'idée, mais le sentiment. Biran maintient et approfondit cette terminologie : il oppose délibérément le sentiment à l'émotion, celle-ci superficielle, *circum præcordia ludit*, celle-là profonde et radicale; ainsi la surprise est une *émotion* et non pas un *sentiment*, parce que l'émotion de la surprise, soit le bruit soudain qui me tire de ma rêverie, soit le météore qui brille tout à coup à mes yeux, les craintes, les terreurs, les croyances illusoires qu'elle suscite sans participation du moi, tout cela appartient à la vie affective, tout cela est étranger à mes facultés actives, tout cela précède le *sentiment* qui est la prise de possession de l'émotion, son appréhension et son appropriation pour le *moi*. Rien de plus important et de plus curieux à observer que l'influence alternative et opposée des émotions (d'où dérivent les passions) et des sentiments : l'homme qui se laisse diriger par ses *émotions* cède toujours à la disposition affective du moment, bienveillant ou misanthrope, dur ou indulgent selon les caprices variables de sa sensibilité, selon les mouvements de son humeur. Rousseau avait projeté un livre où toutes ces influences eussent été analysées et qui eût eu pour titre : *le Matérialisme du sage*; Biran, dans son *Journal intime* a réalisé en partie l'idée de Rousseau. Socialement parlant, l'homme qui se laisse diriger par ses émotions, n'obéit qu'à ses sympathies et à ses antipathies : il peut être un modèle de sociabilité, mais il peut aussi, sous son apparente bienveillance, porter un cœur de pierre, fuir la souffrance d'autrui, rester étranger à la pitié, rebelle à toute commisération, sympathiser uniquement, par égoïsme avec les égoïstes, par épicurisme avec les épicuriens. J'emprunte maintenant, comme plus expressifs que toute analyse, les termes mêmes de l'*Essai* : « au contraire, l'homme qui n'a pour principes d'actions que des *sentiments* est un modèle de constance et d'égalité de caractère. Les idées des rapports vrais et absolus qu'il soutient avec les êtres n'étant pas susceptibles de changements, les sentiments qui s'y rattachent sont immuables. Il éprouve sans doute des changements dans ses dispo-

sitions et son humeur, mais ces variations n'auront aucune influence sur sa conduite extérieure ni sur les principes qui la dirigent; elles seront toutes au dedans de lui-même et n'auront que sa conscience pour témoin ». C'est justement l'histoire psychologique de Biran : sa vie fut un paradoxe d'équilibre instable, une œuvre d'art, une, constante, logique, alors même qu'intérieurement, comme l'atteste le *Journal*, il était la mobilité même, une perpétuelle fluctuation d'émotions livrées à tous « les vents de l'instabilité », mais fortement maintenues par la fermeté d'un sentiment immuable. Tel est aussi l'artiste, l'ardeur des passions et la vie désordonnée font illusion; l'artiste se sert de l'homme et s'en sépare; ses émotions les plus violentes n'altèrent pas la sérénité esthétique de son sentiment intérieur; sous les agitations de la surface, on devine le calme des eaux profondes.

Et ce sentiment, principe d'unité, est pour ainsi dire une méthode et une logique ou du moins un procédé : faisant un pas de plus, Biran appelle ce procédé tantôt l'*analogie de sentiment*, tantôt l'*analogie sentimentale*. « Toutes les actions propres à exciter un certain sentiment moral ont entre elles cette espèce d'analogie relative à ce sentiment *un* qui sert à les fendre en classes; tout l'art de l'orateur consiste à combiner les idées de ces actions de la manière la plus propre à exciter le sens moral, comme tout l'art du peintre consiste à trouver un assortiment de couleurs qui plaise à la vue. Si la vertu est *belle* c'est qu'elle nous offre l'image de l'unité, de l'harmonie dans les actions et les sentiments; le vice, comme la laideur, ne présente que désordre avec défaut de proportions. » Si les représentations tragiques sont si puissantes sur l'âme du spectateur, c'est que tout converge, au théâtre, vers cette unité de sentiment : les vers du poète, la déclamation et le jeu des acteurs, les décors et la mise en scène, l'émotion communicative d'un vaste public. Sans doute l'analogie sentimentale est aussi une création de « genres » et de « classes », mais combien différents des universaux de la logique! Dans ceux-ci il n'y a, pour employer une expression familière de Buffon, que *de l'idée*; dans ceux-là il y a de l'âme et de l'être. Et Aristote a dit la même chose avec son habituelle profondeur : la poésie est plus *vraie* que l'histoire; l'œuvre d'art dépasse la réalité des choses pour atteindre leur vérité; l'artiste est, dit-on, créateur; ce n'est pas qu'il fasse quelque

chose de rien, ce qui serait inintelligible, c'est parce qu'il tire son œuvre de sa propre substance; son œuvre c'est lui-même ou plutôt sa seconde nature, une nature qui renforce et épure la première.

Ce n'est pas la perfection, comme on l'affirme trop souvent, qui nous séduit dans l'œuvre d'art, c'est la vie, le sentiment intérieur manifesté, l'accent personnel, l'essence intime extériorisée. Ruskin remarque avec justesse qu'une perfection obstinément poursuivie refroidit souvent l'admiration : c'est que l'imperfection est une des conditions les moins équivoques de la vie individuelle. Dans une œuvre d'art nous aimons à voir l'effort de l'ouvrier, ses hésitations, l'anxiété et le tourment d'une main qui ne peut réaliser dans sa plénitude l'inspiration du sentiment intérieur. Le comble de l'art n'est pas, comme on le dit, de cacher l'art : ce n'est jamais l'art, c'est l'artifice qui déplaît. Fabriqué en perfection par une machine qui agit sans effort et qui produit sans âme, un meuble nous plaît infiniment moins que construit par une main frémissante, qui hésite, tâtonne et se trompe quelquefois. Les figures qui ornent nos vieilles cathédrales ont toujours cette expression personnelle : ce sont qu'elles sont faites de « main d'ouvrier », j'entends d'une main qui ne suit pas seulement le modèle extérieur, mais aussi l'inspiration intérieure. Un architecte d'aujourd'hui les commanderait toutes sur le même modèle ou sur quelques modèles peu variés : économie d'efforts, épargne presque totale de sentiment intérieur, mais aussi froideur du mécanisme, inpersonnalité de la machine, spectacle toujours pénible pour tout esthéticien un peu affiné.

V. — La création dans l'art, l'enthousiasme.

Si je comprends bien la théorie biranienne de l'analogie sentimentale, voici comment je l'expliquerais. J'écoute la *Symphonie pastorale* : j'en sais le titre; je n'ai donc pas à en deviner les intentions; aussi mon imagination se représente-t-elle aisément le spectacle, le calme des champs, l'orage qui approche et qui se déchaîne, le retour au calme, le chant des oiseaux, l'hymme des paysans rassurés. Ce qui me plaît dans ce magnifique paysage musical, est-ce l'harmonie imitative? Nullement; d'autres artistes ont fait des « orages » et ne les ont pas moins réussi; même le chant de la caille trop fidèlement imité ne me fait l'effet que d'un amusement

du musicien, d'une fantaisie quelque peu puérile — Mais voici où Beethoven retrouve toute son incomparable puissance d'évocation et où se vérifie pleinement la thèse de l'analogie sentimentale. Je transpose tous les thèmes de la symphonie et elle conserve toute sa vérité et toute sa puissance : que ma vie calme et monotone soit soudain traversée par un tragique accident, qu'une maladie dangereuse d'un des miens, d'un être que je chéris me fasse passer par des émotions poignantes d'inquiétude, par tous les degrés de l'anxiété et de la terreur, que tout à coup la convalescence qui s'annonce fasse briller un rayon d'espérance et que tout mon être rasséréné se sente renaître à la vie, et chante intérieurement l'hymme du bonheur retrouvé. Tout est transféré, rien d'essentiel n'est changé : l'unité de sentiment, l'analogie sentimentale, voilà vraiment la clef de cette transposition merveilleuse qui me fait le collaborateur de Beethoven.

Toute œuvre d'art, si elle n'est pas l'effet passager d'un caprice de la mode ou le reflet sans profondeur des habitudes machinales, peut être ainsi transposée : cela se fait spontanément et inconsciemment, et c'est l'explication du charme perpétuel qui s'attache à une belle œuvre qu'on a beau voir tous les jours, qu'on croit voir toujours pour la première fois. C'est que le sentiment intérieur, indéfectible présence de l'âme à l'âme, est vraiment, comme disait la métaphysique, l'éternel présent. C'est le sens très acceptable du mot banal : Le cœur ne vieillit pas. Il faut, a-t-on dit, avoir de l'âme pour avoir du goût : il suffit d'avoir du goût, et par conséquent de l'âme, pour effectuer instantanément cette transposition merveilleuse, sorte de collaboration du spectateur ou de l'auditeur avec l'artiste. Ne dites pas que tout s'écoule et qu'on ne passe pas deux fois le même fleuve : l'écoulement des phénomènes est une loi; l'indestructibilité du roc contre lequel viennent battre leurs flots est un fait : il y a de l'art parce qu'il y a de l'être.

Les systèmes qui aboutissent à déduire le beau, à le faire venir du dehors (comme par la porte, eût dit Aristote), soit par l'imitaion de la nature, soit par la copie des idées d'abord objectivées, peuvent expliquer tout du monde imité ou copié, hors le charme, analyser les coins les plus secrets de l'âme, hors l'admiration, démêler tous les rapports de l'âme avec la nature soi-disant inanimée, hors la sympathie et l'admiration. Ruskin disait que les

deux premiers attributs de l'art sont une « facture impeccable » et une « parfaite sérénité », une action non pas momentanée mais continue ou une inaction entière, le don de « nous intéresser à la vie même des créatures, non à ce qui leur arrive ». Il proscrivait en conséquence les académies contournées même chez un Michel-Ange, les expressions trop douloureuses, même chez un Ribeira; il donnait en modèles au peintre les primitifs et certains artistes de la première Renaissance. On peut contester cette thèse, on ne peut en nier la part considérable de vérité et tout cela se traduit en théorie biranienne : Exprimez sur la toile le *sentiment* calme, permanent, et défiez-vous de l'*émotion* fiévreuse, rebelle à l'harmonie des lignes. Un partisan de l'imitation lui assure que « le cœur doit être moins content des objets agréables dans les arts que de ceux qui sont désagréables, parce qu'il aime à reconnaître dans ce dernier cas que l'illusion qui l'avait frappé n'est qu'une illusion, et que, dans l'autre cas, il est fâché de voir l'illusion dissipée, il en regrette les charmes : plus l'imitation est exacte dans les deux cas, plus cet effet doit être sensible ». Il est ravi de voir la thèse de l'imitation se réfuter ainsi elle-même en se poussant à l'absurde. La vérité est tout autre : « Il faut distinguer ici plusieurs choses : le tableau vrai et permanent d'une chose fâcheuse, qui excite notre sensibilité d'une manière désagréable, ne cesse pas de nous affecter de la même manière, tel ce tableau dégoûtant qui représente un malheureux qu'on écorche, etc. Dans ces cas, la peinture est trop vraie, trop fixe; elle ne laisse pas l'imagination se reposer ou se distraire du présent par des perspectives éloignées. Si la poésie et la musique nous font éprouver momentanément des impressions déchirantes, elles laissent plus à faire à l'imagination qui amortit les coups et ne leur laisse pas une pointe trop aiguë. D'ailleurs, dans ces arts, une impression successive nous distrait de celle qui nous a trop émus. L'imagination peut exagérer au contraire un tableau fixe, séduisant; elle s'y livre et les plaisirs qu'elle feints valent mieux que ceux que trace le tableau présent. » L'analogie sentimentale explique aussi cette transposition par élévation d'un ou de plusieurs tons : c'est elle qui fait que nous ne lisons pas deux fois le même livre, que nous ne contemplons pas deux fois le même paysage; si la perception interne du moi est un continu, la continuité de l'effort voulu qui nous fonde en humanité, comme

tout effort implique un terme de déploiement, l'organisme subordonné à la force hyperorganique, l'élément variable est toujours uni au principe constant et la vie esthétique exclut la monotonie et l'uniformité. L'élément variable c'est l'émotion, l'élément constant c'est le sentiment; de l'un à l'autre, dans un va-et-vient perpétuel comme les vagues d'un lac ou les flots d'un fleuve circule un courant dont le nom vulgaire est la sympathie, mais la sympathie prise dans le sens hippocratique, tout est *conspirant*. Nous aboutissons donc à une nouvelle forme de l'analogie sentimentale : « Tous les principes des arts peuvent être réduits à la sympathie et à l'imitation liées, qui peuvent même être ramenées l'une à l'autre. Les objets que nous appelons beaux excitent en nous un attrait ou une sympathie naturelle qui nous y attachent et nous portent à les reproduire ou à les imiter. Cette imitation de l'art excite le même sentiment sympathique dans les êtres organisés et sensibles comme nous; la sympathie est subordonnée à l'accord matériel qui règne entre les diverses parties de notre corps par l'entremise des nerfs ; tous les ouvrages de la nature nous offrent plus ou moins cette sorte de sympathie par laquelle ils aspirent au même but, et ils nous inspirent le sentiment du beau en vertu de cette même sympathie dont nous portons en nous le modèle. » Voilà très bien définie la part du corps dans l'analogie sentimentale; la *cœnesthésie*, ou l'acte par lequel nous connaissons notre corps comme *nôtre* et comme *un*, comme sympathique à nous et à lui-même, reste essentiellement un fait psychologique. Un paysage nous agrée, un tableau nous séduit, pourquoi? Parce que l'analogie sentimentale en a fait d'autres nous-mêmes.

« A quoi sert la matière? A donner des pensées aux esprits », disait l'ami, le collaborateur de Biran, Ampère. Et ces pensées que la matière donne aux esprits, c'est essentiellement, assurait-il, ce qui, dans la matière même, est indépendant des modes de la matière, les « rapports », les « relations » qui resteraient les mêmes, qui restent effectivement identiques quand les modes de la matière se transmuent et se métamorphosent : trois est toujours trois, qu'il s'agisse de trois doigts, de trois oranges, de trois étoiles. C'est, semble-t-il, cette vue profonde de son ami qui hante en esthétique l'esprit de Biran. A quoi sert la beauté? A donner des sentiments aux âmes. Et ces sentiments seront toujours les mêmes,

qu'il s'agisse des marbres, des couleurs matérielles, des vibrations de l'air, des lignes architecturales. L'art est un malgré la diversité de ses moyens : ce qui s'appelle rapport ou relation dans la science prend le nom d'émotion et de sentiment dans les beaux-arts. Pour Ampère les rapports ou relations étaient plus vrais, plus réellement existants que les phénomènes qu'ils régissent et constituaient le monde du savant : tel le *ciel astronomique*, non le ciel apparent, est l'objet des calculs de l'astronome et les liens invisibles dont il enchaîne les astres par ses formules sont plus vrais que les astres mêmes. Les « invisibles fils dont nos cœurs sont liés » ont une pareille vérité, une analogue réalité. Sully Prudhomme croit faire une métaphore, il ne fait que constater un fait. « Objets inanimés, avez-vous donc une âme — Qui s'attache à notre âme et nous force d'aimer? » Lamartine donne à sa pensée la forme d'une interrogation; Biran a répondu hardiment par une affirmation. L'âme des choses n'est pas exclusivement celle que nous leur insufflons par l'élan généreux de notre sympathie. Ce n'est pas autrement « que le système du monde est éminemment *beau* aux yeux de l'être intelligent qui sait y saisir l'unité de dessein, l'unité de force, dans la multiplicité et la variété des mouvements. Mais, pour que ce beau par excellence soit perçu, il faut imposer silence aux sens et contrarier leur témoignage, loin de les consulter. C'est ainsi et en donnant un démenti formel à toutes les apparences sensibles, que Copernic exécute cette belle combinaison idéale qui démontre le mouvement de la terre et des planètes autour du soleil immobilisé. Nons sommes conduits par ce qui précède à reconnaître deux sortes d'unité au sens du beau dans les combinaisons qui renferment le beau réel, savoir : 1° l'*unité du sentiment*, dans laquelle viennent se résoudre la variété des moyens employés pour l'exécuter; cette unité est *tout intérieure*; les combinaisons des beaux-arts qui s'exécutent dans un temps comme celles de la musique, de la poésie ne renferment que cette unité; 2° l'*unité d'idée*, qui forme comme le pivot des combinaisons des arts plastiques qui représentent dans l'espace comme la peinture, la sculpture qui admettent les deux unités. » Dans les arts rythmiques et dans les arts plastiques, il y a « un beau intellectuel absolu » fondé sur une unité réelle, abstraite de toutes les impressions des sens, de tous les signes sensibles qui servent à l'individualiser.

Quand il revient de l'esthétique, psychologie en action, à la psychologie pure, Biran nous avertit qu'il quitte à regret un sujet si attrayant, qu'il est désolé de ne parler du beau qu'en passant et par occasion. Il n'est pas moins bien persuadé qu'il a résolu le problème fondamental de l'esthétique, distingué le permanent du variable, le beau absolu du beau relatif, les artificielles idées de classes et de genres, simples sensations comparées, des notions profondes, purement réflexives qui emportent avec elles une réalité supérieure aux sensations, supérieure aux modes abstraits ou idées, unités réelles et vivantes qui diffèrent radicalement des unités artificielles de collection et de groupement. Il tient enfin, comme sous la main, l'étoffe dont toute beauté intellectuelle est faite et dont la beauté sensuelle, qu'il est loin de dédaiguer, n'est que la broderie, l'arabesque décoratif se déroulant sur la trame solide et brillante du tissu. Cette étoffe de beauté, c'est le sentiment, et cette broderie superficielle c'est l'émotion. Comment pensez-vous que le géomètre *crée* le cercle et toutes les courbes régulières? Il conçoit dans son entendement un point abstrait qu'il fait mouvoir dans l'espace. Et comment le sculpteur *crée*-t-il une Vénus ou un Apollon? Il saisit par un sentiment immédiat le point vivant qu'est l'effort, générateur du moi humain, et réalise en la transportant par le mouvement dans le bloc de marbre, « la ligne uniforme et parfaitement une dans tous ses points d'inflexion » qui représente un corps divin mais qu'aucun corps humain, que le marbre lui-même, tremblant, comme dit Puget, devant le ciseau créateur, ne saurait pleinement réaliser, pas plus que les formes circulaires de la nature n'égalent le cercle géométrique. A ce travail mystérieux aucune formule ne peut s'adapter entièrement; le secret du génie nous échappe; — nous l'entrevoyons seulement dans ce fait d'expérience artistique que toute œuvre d'art est conçue « d'un seul jet », essentiellement une, de l'unité même de la vie, non de l'unité factice de l'abstraction. Et toute la thèse biranienne, fortifiée et confirmée, va encore une fois passer sous nos yeux dans sa théorie de la production artistique, c'est-à-dire de l'inspiration et de l'enthousiasme. C'est donc Biran lui-même, cité une dernière fois textuellement, qui va nous fournir nos conclusions. Les textes inédits sont de différentes époques qu'il est impossible d'assigner avec précision et sans d'assez graves risques d'erreurs, mais la doc-

trine est constante : il faut que dans l'enthousiasme même il y ait comme un courant *du dedans au dehors* pour que le biranisme soit maintenu dans ses traits caractéristiques; il ne faut pas surtout que l'enthousiasme soit uniquement une agitation émotionnelle, une excitation de l'imagination, une exaltation des sens, comme le croit le poète quand il s'écrit : « Ainsi quand tu fonds sur mon âme, — Enthousiasme, aigle vainqueur.... » Barthez avait soutenu que le *jugement* demeure entier dans l'enthousiasme, que même il s'exalte, qu'il est monté au ton de l'imagination; cela ne suffit pas à Biran; il lui répugne que l'enthousiasme soit une possession, même divine, et une sorte d'abdication artistique de la personnalité.

« Barthez[1], dans sa théorie du beau, fait consister l'enthousiasme non pas seulement dans l'exaltation des facultés intuitives que présente un objet dans ses principaux traits caractéristiques avec plus de force et de netteté; mais de plus dans une excitation égale ou proportionnée de la faculté du jugement qui lui fait discerner ces traits vraiment essentiels et caractéristiques des idées accessoires, superflues qu'il doit séparer. C'est ainsi que dans l'enthousiasme les pensées et les mouvements, en prenant une vivacité et une énergie nouvelles, conserveraient toujours sans altération leur vérité radicale. L'enthousiasme, continue le même auteur, donne le pouvoir de parcourir rapidement la chaîne des idées qui lient des idées extrêmes ou fort éloignées entre elles. Un jugement fort est souvent nécessaire en ce cas pour empêcher que les écarts de l'enthousiasme ne rompent les connexions d'idées à un degré déraisonnable. *Mais, je l'observe*, ajoute-t-il, *l'enthousiasme même peut exciter la force habituelle du jugement.* Dans le génie du poète qu'anime l'enthousiasme, il faut que les premières pensées *germent* en naissant et suffisent à *féconder plusieurs générations d'idées et de sentiments.* Cette faculté génératrice des idées est portée au plus haut degré par l'effet de la grande activité que l'enthousiasme *excite dans toutes les puissances de l'âme.* En même temps que l'homme de génie se livre à son enthousiasme, *il en dirige les opérations.* Son intelligence entière se montre alors avec une énergie supérieure à celle qu'ont prise toutes ses facultés particulières, et elle les maîtrise

1. Barthez, *Théorie du Beau*, 1807, sixième discours, section VI. — Biran cite presque textuellement. C'est lui qui souligne.

pour les faire concourir aux combinaisons les plus parfaites des idées que lui inspire l'enthousiasme. »

« Dans ce passage très remarquable Barthez confond l'effet naturel et direct de cette exaltation passagère qu'on appelle enthousiasme sur les facultés sensibles et intuitives de l'âme avec l'effet opposé et, pour ainsi dire, de contrepoids que le principe actif de l'intelligence s'imprime à lui-même, en modifiant ses facultés propres, en les élevant avec effort au ton accidentel et spontané que reçoivent les facultés intuitives, afin que celles-ci ne subjuguent pas les autres ou ne les entraînent pas dans des écarts dangereux. Ces deux sortes d'influences, dont la première seule caractérise l'enthousiasme, doivent être distinguées l'une de l'autre comme appartenant à deux principes différents.

« Dans un homme de génie où la vivacité et la force, l'imagination et la raison se tempèrent réciproquement, le jugement *s'excite* pour coordonner les images ou intuitions vives que fait naître l'enthousiasme. Mais cet enthousiasme qui exalte l'imagination n'excite pas plus le jugement que toute passion quelconque n'excite la raison ou cette force de l'âme qui tend à la modérer ou à la soumettre : ce sont des forces qui peuvent être égales comme se prédominer réciproquement, mais qui sont toujours autres et souvent opposées, quoique l'une parvienne quelquefois à faire concourir l'autre vers son *but*. C'est ainsi que la raison ou la sagesse peuvent tirer parti des mouvements extraordinaires des passions sans jamais les faire naître; c'est ainsi encore qu'une raison exercée coordonne, met en œuvre et approprie au sujet les idées, d'abord brillants mais irréguliers produits de l'enthousiasme. Il est possible aussi que les bonnes habitudes du jugement étant formées, ces images brillantes que produit l'enthousiasme se coordonnent sans effort et semblent germer en naissant ou se féconder d'elles-mêmes; dans une tête bien faite ou bien montée les écarts de l'imagination sont impossibles et les signes mêmes paraissent soumis aux lois de la raison. Ce qu'il y a d'essentiel à reconnaître contre Barthez, c'est que toutes les *puissances* de l'âme ne sont point sujettes à l'influence des causes qui exaltent l'imagination et la sensibilité. »

Alexis Bertrand.

SUR

LA DISTINCTION DU NORMAL ET DU PATHOLOGIQUE EN SOCIOLOGIE

Peut-on distinguer, en sociologie, les phénomènes normaux et les phénomènes pathologiques? Et cette distinction, si elle était possible, servirait-elle à diriger notre activité morale?

Si l'on pouvait faire à ces deux questions une réponse affirmative, le rêve d'une morale fondée sur la science apparaîtrait moins chimérique. Avec l'autorité relative mais d'autant plus forte qui lui appartient, la science nous indiquerait les règles d'action normales et les règles pathologiques : tout notre effort consisterait à développer les unes et à éliminer les autres.

C'est ce qu'a fort bien montré M. Durkheim dans son livre sur les *Règles de la méthode sociologique*. A ses yeux, la science sociale serait sans grande raison d'être, si elle ne servait pas, à éclairer la pratique si, en illuminant le monde, elle laissait la nuit dans les cœurs. Mais la distinction du normal et du pathologique de la santé et de la maladie assure à la sociologie une grande efficacité pratique : « En effet, pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la maladie au contraire est la chose mauvaise et qui doit être évitée. Si donc nous donnons un critère objectif, inhérent aux faits eux-mêmes, qui nous permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science sera en état d'éclairer la pratique, tout en restant fidèle à sa propre méthode. »

Maintenant est-il possible de découvrir un critère objectif qui permette de distinguer le normal du pathologique? Est-il exact, d'autre part, qu'une fois ce critère trouvé, le principe de la morale se dégagerait de lui-même, l'idéal étant pour chaque société

de rechercher l'état normal et d'éviter l'état pathologique? — M. Durkheim n'en doute pas. Mais sa théorie, sur l'un et l'autre point, soulève quelques objections.

Voyons d'abord comment M. Durkheim définit les faits normaux et les faits pathologiques : « Tout phénomène sociologique, dit-il, comme du reste tout phénomène biologique, est susceptible, tout en restant essentiellement lui-même, de revêtir des formes différentes suivant les cas. Or, parmi ces formes, il en est de deux sortes. Les unes sont générales dans toute l'étendue de l'espèce; elles se retrouvent chez tous les individus, du moins chez la plupart d'entre eux et, si elles ne se répètent pas identiquement dans tous les cas où elles s'observent, mais varient d'un sujet à l'autre, ces variations sont comprises entre des limites très rapprochées. Il en est d'autres, au contraire, qui sont exceptionnelles; non seulement, elles ne se rencontrent que chez la minorité, mais la même où elles se produisent, il arrive le plus souvent qu'elles ne durent pas toute la vie de l'individu. Elles sont une exception dans le temps comme dans l'espace. Nous sommes donc en présence de deux variétés distinctes de phénomènes, et qui doivent être désignées par des termes différents. Nous appellerons normaux les faits qui présentent les formes les plus générales et nous donnerons aux autres le nom de morbides ou de pathologiques [1]. »

Ainsi c'est la généralité, la fréquence d'un caractère qui font ce caractère « normal ». Et « si l'on convient de nommer type moyen l'être schématique que l'on constituerait en rassemblant en un même tout, en une sorte d'individualité abstraite, les caractères les plus fréquents dans l'espèce avec leurs formes les plus fréquentes, on pourra dire que le type normal se confond avec le type moyen et que tout écart par rapport à cet étalon de la santé est un phénomène morbide. »

Il est certain que le critère ainsi proposé est bien un critère objectif inhérent aux faits eux-mêmes.

Mais ne présente-t-il pas le grave inconvénient de rejeter, au même titre, hors du type normal les imperfections exceptionnelles et les perfections exceptionnelles? Si *moyen* et *normal* sont termes synonymes, tout ce qui est au-dessus de la moyenne devient anor-

1. Ce passage et ceux que nous citons plus bas se trouvent dans le chap. III, des *Règles de la méthode sociologique* (Paris, F. Alcan, 1901).

mal au même degré que ce qui est au-dessous. L'éclair de génie qui illumine le cerveau d'un sage, l'inspiration qui enflamme un poète sont des faits encore moins fréquents et généraux que les crises de folie ou de stupidité : on admet volontiers qu'ils soient tous anormaux; mais, lorsqu'on se place au point de vue pratique, on ne saurait les confondre et porter sur eux un jugement unique. L'état du sage est anormal, mais désirable. L'état du fou est anormal et dégoûtant.

Il en est de même, semble-t-il, en sociologie. On conçoit sans peine qu'en appliquant la méthode objective de M. Durkheim, le sociologue parvienne à déclarer anormale telle augmentation du nombre des suicides, telle anomalie prolongée de l'activité économique. Mais il restera toujours à se demander si le fait ainsi qualifié d'anormal est au-dessus ou au-dessous de la moyenne exceptionnellement heureux ou exceptionnellement regrettable. Et, au point de vue pratique, c'est cette question seule qui nous intéresse : car, si notre société s'était haussée d'aventure au-dessus du type normal, comme un sage s'élève au-dessus de la foule qui l'entoure, nul n'aurait l'idée saugrenue de le rabaisser par force jusqu'au niveau commun, jusqu'à la médiocrité moyenne.

M. Durkheim ajoute, il est vrai, que la généralité qui caractérise les phénomènes normaux est elle-même un fait explicable : on peut et on doit l'expliquer en montrant qu'elle tient aux conditions générales de la vie collective dans le type social considéré. Mais ceci ne répond pas à l'objection qui nous occupe. Les conditions générales de la vie collective ne sauraient, en aucun cas, exclure la possibilité pour un groupe social, de s'élever au-dessus ou de tomber au-dessous du type normal. Et il reste qu'en se servant du critère de M. Durkheim on ne peut pas distinguer l'ascension de la chute : l'une et l'autre constituent simplement des faits anormaux.

Dira-t-on qu'il est déjà assez difficile d'amener une société à l'état normal pour qu'on puisse, dans la pratique, négliger la possibilité de l'amener à un type supérieur? « En fait, dit M. Durkheim, le type normal, l'état de santé est assez difficile à réaliser et assez rarement atteint pour que nous ne nous travaillions pas l'imagination à chercher quelque chose de mieux. » — Mais il semble bien que, par définition, le type normal se réalise, au

contraire, assez aisément. Un état qu'ont atteint presque tous les groupes d'une espèce ne saurait être pour un groupe de la même espèce, bien difficile à atteindre. Et puis, si la science ne devait pas nous permettre de monter plus haut que nos devanciers, à quoi servirait la science? Si, instruits, nous devions nous proposer pour idéal, un type moyen réalisé déjà par des sociétés moins instruites, à quoi bon nous être instruits? Lorsqu'il s'agit d'individus, nul éducateur ne serait satisfait de faire de ceux qu'on lui confie, des hommes « moyens ». Le but même de l'éducation est de développer en chaque enfant des qualités personnelles, de faire en sorte qu'il se distingue, par un ou plusieurs côtés, de ceux qui l'entourent : celui qui ne serait supérieur et « anormal » en rien paraîtrait peu enviable. Pourquoi, lorsqu'il s'agit des groupes sociaux, nos ambitions se feraient-elles plus modestes? Et comment l'art rationnel, issu de la sociologie, se proposerait-il pour but un « état moyen » déjà réalisé dans des sociétés antérieures par l'art social empirique?

*
* *

Nous touchons ici à une autre objection, peut-être plus grave encore. Ce type normal, dont la conception doit diriger, orienter notre activité morale, comment M. Durkheim le constitue-t-il? — On l'a vu plus haut : il considère les caractères les plus fréquents dans l'espèce, avec leurs formes les plus fréquentes, et il compose en les rassemblant une sorte d'être schématique.

Mais, naturellement, c'est dans le passé que le sociologue va chercher les sociétés qu'il considère. C'est à l'aide du passé qu'il constitue son type normal ou moyen. Si donc l'état normal est proposé pour but à notre activité morale, c'est uniquement au nom du passé que nous réglerons le présent, que nous ferons la loi à l'avenir.

Cela semble d'abord tout simple. — N'est-ce pas très arbitraire? — Qui nous garantit que le type social n'est pas sans cesse en train d'évoluer? Et quelles raisons avons-nous de croire que ce qui hier était pathologique en une société donnée, considérée à un moment donné, n'est pas normal aujourd'hui, ne sera pas normal demain dans une société de même espèce, considérée au même

moment de son évolution? M. Durkheim proclame avec raison qu'un fait social ne peut être qualifié de normal ou d'anormal que par rapport à une espèce déterminée et à une phase déterminée du développement de cette espèce. Mais si l'espèce elle-même évolue?

Prenons pour exemple un fait social étudié par M. Durkheim lui-même. On sait que le nombre des suicides a crû d'une façon très sensible au XIX[e] siècle dans les nations les plus civilisées d'Europe. Cet accroissement est-il, pour ces nations, un fait normal ou pathologique? M. Durkheim le croit pathologique, et, pour le prouver, raisonne ainsi : en moins de cinquante ans, les suicides ont triplé, quadruplé, quintuplé même, selon les pays. « D'un autre côté, nous savons qu'ils tiennent à ce qu'il y a de plus invétéré dans la constitution des sociétés, puisqu'ils en expriment l'humeur et que l'humeur des peuples, comme celle des individus, reflète l'état de l'organisme dans ce qu'il a de plus fondamental. Il faut donc que notre organisation sociale se soit profondément altérée dans le cours de ce siècle pour avoir pu déterminer un tel accroissement dans le taux des suicides. Or, il est impossible qu'une altération à la fois aussi grave et aussi rapide, ne soit pas morbide; car une société ne peut changer de structure avec cette soudaineté. Ce n'est que par suite de modifications lentes et presque insensibles qu'elle arrive à revêtir d'autres caractères. Encore les transformations qui sont ainsi possibles sont-elles restreintes. Une fois qu'un type social est fixé, il n'est plus indéfiniment plastique; une limite est vite atteinte qui ne saurait être dépassée. Ces changements que suppose la statistique des suicides contemporains ne peuvent donc pas être normaux. »

Examinons de près ce raisonnement, et nous verrons qu'il repose tout entier sur la proposition suivante : l'observation des sociétés antérieures, d'espèce analogue à la nôtre, nous montre que, dans la grande moyenne des cas, les changements de structure sociale sont lents et presque insensibles : donc le changement rapide que nous constatons aujourd'hui dans les sociétés européennes est un phénomène pathologique.

Que vaut cette proposition? — La valeur en serait immense, si nous avions lieu de croire que les évolutions respectives des sociétés de même espèce doivent être suffisamment semblables,

si nous pouvions comparer ces sociétés entre elles comme on compare, en physiologie, un Romain du temps d'Auguste et un Parisien d'aujourd'hui. Mais pourquoi une comparaison de ce genre serait-elle légitime?

Pour classer les sociétés, M. Durkheim a recours à un principe excellent : c'est, d'après le degré de composition des groupes et la coalescence plus ou moins complète des segments initiaux, qu'il définit les espèces. Mais pourquoi des sociétés, rangées d'après ce principe, dans une même espèce ou dans des espèces voisines, auraient-elles, à des époques différentes, des évolutions semblables? Pourquoi un fait, évidemment anormal et morbide dans des sociétés polysegmentaires triplement composées, pendant plusieurs siècles, serait-il fatalement anormal et morbide dans une société analogue, née mille ans, cinq cents ans ou cinquante ans plus tard?

Certes, il est théoriquement possible qu'au même mode de composition corresponde un même type d'évolution nécessaire. Peut-être le progrès, loin d'être indéfini, n'est-il en réalité, qu'un perpétuel recommencement. Peut-être nos sociétés sont-elles condamnées d'avance à décrire les mêmes courbes qu'ont décrites leurs devancières? Peut-être le type social est-il, à l'intérieur de chaque espèce, arrêté dans ses grandes lignes pour une période illimitée. Mais ce sont là des hypothèses auxquelles il est toujours facile d'opposer l'hypothèse contraire. Et l'idée qu'un changement rapide de structure sociale est aujourd'hui normal et bon, alors qu'il eût été autrefois anormal et mauvais, n'a rien, ce semble, qui soit contraire à l'esprit de la sociologie.

« Un type social, dit M, Durkheim, n'est pas indéfiniment plastique. » Au fond, qu'en savons-nous? qu'en pouvons-nous savoir? Les sociétés antérieures qu'il nous est donné d'observer n'ont pas évolué indéfiniment, c'est vrai; mais qui sait si une action plus rationnelle, une intervention humaine mieux comprise et mieux dirigée n'auraient pas rendu possible et facile cette évolution indéfinie? Qui sait si les changements rapides que l'on constate aujourd'hui dans nos sociétés, loin d'être un phénomène morbide, ne sont pas tout simplement l'indice de notre puissance accrue sur la nature sociale?

Encore une fois, un type normal ou moyen constitué à l'aide

d'éléments pris au passé serait valable pour le présent, si nous avions des raisons de croire que le présent pour chaque espèce sera semblable au passé, que l'évolution d'aujourd'hui, *liée au degré de composition*, reproduira l'évolution d'hier. Mais rien ne nous invite à faire de cette hypothèse le point de départ de nos recherches scientifiques ou de nos interventions pratiques. Et il est tout à fait possible que l'organisme social, loin d'être, pour chaque espèce, fixé dans ses grandes lignes, soit sans cesse en voie de transformation et que la distinction du normal et du pathologique évolue sans cesse avec lui.

∴

C'est en vain qu'on voudrait sur ce point rapprocher la sociologie et la physiologie. En physiologie le type normal établi par les savants est d'une grande fixité. Sans doute, il n'est pas comme on le croit, immuablement arrêté dans le temps et dans l'espace. Le tube digestif, le cerveau du sauvage ne sont pas semblables à ceux du civilisé et ce qui est normal pour l'un, serait pour l'autre, anormal. D'autre part, la forme actuelle de notre organisme résulte évidemment d'une évolution antérieure : les hommes n'ont pas toujours eu les mêmes organes qu'ils ont aujourd'hui et peut-être ne les auront-ils pas toujours. Il n'en reste pas moins qu'ils les ont depuis très longtemps et que, selon toutes les vraisemblances, ils les ont aussi pour longtemps. La lenteur de l'évolution physiologique est si grande qu'on peut, dans la pratique, en faire abstraction. De fait, les médecins ne s'en soucient guère. L'homme normal dont la conception oriente et guide tout leur art n'est pas l'homme de tous les temps, et tel caractère, normal aujourd'hui sera peut-être, un jour, morbide; mais cette possibilité apparaît si éloignée qu'en fait, bien peu de praticiens s'amusent à l'envisager. L'état de santé tel qu'ils le définissent est, ils le savent, provisoire. Mais voilà si longtemps qu'il est resté le même que les médecins peuvent, dans la pratique, raisonner et surtout agir comme s'il était immuable.

C'est tout le contraire en sociologie. Le type social, à l'intérieur d'une même espèce, loin d'être fixé pour de longues périodes, se diversifie et se transforme rapidement. La cité athénienne et la cité

spartiate, bien qu'appartenant à une même espèce sociale, présentent bien plus de différences et bien moins d'analogies que le corps d'un Grec d'autrefois et d'un Américain d'aujourd'hui. Et, bien que la cité, agrégat de tribus, soit composée au même degré que la tribu germanique, agrégat de comtés, on ne conçoit guère la possibilité d'assigner à l'une et l'autre un état normal analogue, tandis que pour le Spartiate comme pour le Germain la santé du corps se définit dans des termes presque identiques.

Rien n'est plus arbitraire et plus dangereux que de comparer les sociétés à des organismes, et l'activité sociale à un fonctionnement d'organes. Mais, même si l'on acceptait cette comparaison fâcheuse, on s'apercevrait bientôt que le nombre et la fonction des organes dans les corps d'espèce humaine varient très légèrement dans le temps et dans l'espace, au lieu que le nombre et la fonction des organes dans les corps sociaux de même espèce, varient aisément et rapidement. L'hygiène qui nous est aujourd'hui salutaire ne l'eût pas été moins jadis à nos ancêtres : la morale qui nous est propre est profondément distincte de la leur. On conçoit des prescriptions médicales également recommandables pour tous les individus de notre espèce : on ne conçoit pas une morale ni même quelques règles morales également recommandables à toutes les sociétés polysegmentaires doublement composées. En fait, l'observation nous montre qu'elles se sont accommodées des règles tout à fait dissemblables : le même poison aurait tué le Germain dans son village et le Grec dans sa *gens*. Mais des prescriptions morales qui auraient paru à l'un abominables et néfastes paraissaient à l'autre naturelles, légitimes et salutaires.

Est-ce à dire qu'il n'y ait aucun rapport entre le village et la *gens*, entre la cité et la tribu? — Tant s'en faut. Nul ne peut con tester que ce soient là des sociétés également composées. Mais la nature sociale, dont ces sociétés ne sont que des formes similaires, a pu se transformer entre temps et sous des moules analogues, la réalité se faire différente. Nous avons des raisons de croire que dans le corps d'Achille, la cellule avait les mêmes caractères qu'elle a aujourd'hui dans nos corps : aussi bien nos corps sont-ils très semblables, au point de vue physiologique, à celui du fils de Thétis. Mais l'élément premier des sociétés, — s'il existe, — a peut-être aujourd'hui des caractères qu'il n'avait pas aux temps

homériques. La plasticité de notre nature physique est contenue, dans le temps et l'espace, entre d'étroites limites. La plasticité de la nature sociale est très grande dans l'espace, peut-être illimitée dans le temps. Nous savons que depuis bien longtemps et probablement pour toujours les organismes humains sont voués à la mort : nous ne savons pas si la même loi est imposée à l'organisme social. Nous concevons même fort bien qu'une société dirigée et guidée par un art social rationnel puisse évoluer indéfiniment et ne jamais périr. Or, si parmi trois sociétés, rangées dans la même espèce, en vertu de leur degré et de leur mode de composition, deux peuvent être mortelles et la troisième ne pas mourir, il saute aux yeux que la distinction du normal et du morbide ne saurait être pour celle-ci ce qu'elle était pour celles-là.

*
* *

Ainsi il paraît difficile de décider si un fait présent est normal ou pathologique, en s'autorisant des exemples que fournit l'observation du passé. Cette distinction fût-elle possible, il resterait à prouver qu'elle a un intérêt pratique, qu'elle peut servir à diriger notre activité morale.

Cela même est bien contestable. Nous avons déjà vu plus haut que le *type normal* défini par M. Durkheim exclut également tout ce qui s'élève au-dessus de la moyenne et tout ce qui reste au-dessous. C'est déjà là une imperfection assez grave, surtout s'il est vrai que, pour atteindre effectivement un état moyen, il est prudent et nécessaire de viser un peu plus haut.

Mais laissons cela : pourquoi le normal serait-il, pour une société, préférable à l'anormal? — On ne peut pas éluder cette question et répondre qu'*en fait* les sociétés préfèrent toujours l'un à l'autre. En fait, l'existence même des tendances normales implique l'existence de tendances anormales. Et d'ailleurs, si la conscience sociale n'avait jamais de préférences morbides, à quoi bon distinguer celles-ci des autres? A quoi bon surtout charger l'art moral de les prévenir ou de les réprimer?

Loin que les sociétés, en fait, préfèrent toujours le normal au morbide, on peut dire qu'il est normal qu'elles aient des tendances morbides. — Mais alors, au nom de quel principe, en vertu de

quelle métaphysique le sociologue interviendra-t-il pour favoriser les aspirations normales et contrarier les autres? De quel droit, si l'anormal est quelquefois *préféré*, décrétera-t-il qu'en tout cas le normal est *préférable*?

M. Durkheim, on l'a vu plus haut, tranche la question d'un mot : « Pour les sociétés, écrit-il, comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la maladie au contraire est la chose mauvaise et qui doit être évitée. » En d'autres termes, l'état normal est aux sociétés ce qu'est aux individus l'état de santé. Or, la santé est désirable. Donc l'état normal l'est aussi.

Mais l'état de santé est-il, à proprement parler, désirable? Et si l'on voulait essayer de prouver qu'il l'est, les plus beaux raisonnements du monde ne demeureraient-ils pas impuissants? Il est désiré, voilà tout. Loin que la science crée ce désir, c'est lui qui a créé la science.

Aujourd'hui, nous pouvons quelquefois nous laisser aller à croire que ce sont les médecins qui ont imaginé et défini l'état de santé, assignant ainsi à leur art un but indiqué par l'étude des faits. Mais, en réalité, l'idée de santé est antérieure à tout développement scientifique. Elle prend sa source dans nos sensations affectives, et dans cet amour de la vie qu'a dû susciter naturellement l'apparition de la mort dans le monde des êtres vivants. Aussi loin qu'il nous soit donné de remonter dans l'histoire de l'espèce humaine, nous voyons les individus préférer à la souffrance le plaisir et l'absence de souffrance. Nous les voyons aussi, — bien que ce sentiment soit moins net et moins général que l'autre, — préférer la vie à la mort. Ont-ils tort? Ont-ils raison? La question ne se pose pas. Ils sont tels et voilà tout.

Mais, loin que la science soit pour quelque chose dans leurs préférences, ce sont leurs préférences qui indiquent aux médecins le but de leurs travaux et qui, par contre-coup, font naître la science. C'est parce que la jouissance ou l'absence de douleur sont préférées (et non pas préférables) à la souffrance, qu'on voit des hommes s'efforcer de combattre la souffrance. C'est parce que la vie est préférée à la mort que des praticiens étudient les moyens de préserver la vie et d'éloigner la mort. Et c'est lorsque ces études intéressées se développent, s'étendent, qu'apparaît la distinction de la science et de l'art.

Une fois fondée, que fait la science de cette idée de santé, à laquelle elle doit la vie? Elle la modifie, la précise, l'explique. Elle nous la rend transformée, méconnaissable sur certains points. Mais elle n'a pas à la déclarer bonne ou mauvaise, légitime ou illégitime. L'idée de santé n'est, en effet, que l'expression abstraite d'un désir antérieur à la science et que la science a pour objet de satisfaire.

Sans doute entre l'idée première et grossière de la santé et sa définition scientifique, il y a tout un monde. Pour l'ignorant, souffrance et maladie sont termes synonymes, et c'est à l'intensité de la souffrance que se mesure la gravité du mal. Or, M. Durkheim a soin de rappeler « qu'il y a de graves diathèses qui sont indolores, alors que des troubles sans importance, comme ceux qui résultent de l'introduction d'un grain de charbon dans l'œil, causent un véritable supplice ». Mais que conclure de ces faits? Certes, aujourd'hui la définition qu'un savant donne de la santé n'a pas grand rapport avec celles qu'on en donnait avant la naissance de la physiologie. Mais le désir que les médecins d'aujourd'hui tentent de satisfaire est bien exactement le même qu'en tout temps les médecins de tout pays ont tâché de contenter [1].

Bref, la définition actuelle de la santé est scientifique, propre à nos sociétés modernes; mais la *valeur pratique* de cette idée est antérieure à la science, puisque c'est au désir même de la santé que la science à dû de naître et de se développer.

Y a-t-il, sur ce point, le plus léger rapport entre le monde physiologique et le monde social? — Oui, dira-t-on, puisque le normal, en sociologie, est l'équivalent de la santé, en physiologie. Mais c'est là un simple jeu de mots. Pour que les deux idées fussent comparables, il faudrait qu'elles eussent une origine et une his-

1. Même au point de vue scientifique, c'est toujours et surtout par rapport à la souffrance et à la mort (et non par rapport à la fréquence et à la généralité des faits) que se définissent la santé et la maladie. C'est en vain semble-t-il que M. Durkheim distingue les maladies normales, comme la vieillesse ou la menstruation des maladies ordinaires. Certes, il est normal de vieillir, bien que la vieillesse soit un mal. Certes, la menstruation est normale, bien qu'elle soit accompagnée de troubles et de souffrances. Mais pour être normaux, c'est-à-dire très fréquents et très généraux, ces maux n'en sont pas moins des maux, que le médecin peut et doit combattre. Pourquoi ne trouverait-on pas un moyen de supprimer les troubles liés à la menstruation? Pourquoi ne trouverait-on pas le remède de la vieillesse?

toire à peu près semblables : or, cette similitude fait absolument défaut.

L'idée de santé a pour origine la haine de la souffrance et la peur de la mort : mais qu'est-ce qu'une souffrance sociale? Quand nous disons qu'une société meurt, que faisons-nous que d'exprimer, par une métaphore imparfaite, un phénomène compliqué que nous connaissons imparfaitement? Quand même la métaphore serait exacte, à quoi voyons-nous que les sociétés aient peur de la mort? Quels signes objectifs, observables expriment cette crainte? — Et comment comparer la santé physique à la santé sociale, si celle-ci n'a son origine ni dans la souffrance, ni dans la mort?

Autre différence : au point de vue physique, l'état de santé parfaite exclut par définition le désir d'un « mieux » quelconque. L'homme qui, à chaque instant, souhaiterait de se sentir autre qu'il n'est, serait un malade; car l'homme sain ne pense pas à sa santé. Au contraire, le désir incessant et toujours renouvelé d'un état meilleur est si fréquent dans les consciences sociales, que l'absence d'un tel désir ne pourrait pas ne pas être qualifiée de pathologique, en suivant la méthode de M. Durkheim. Mais comment comparer les deux santés, sociale et physiologique, si ce qui fait partie intégrante de l'une, est exclue de l'autre par définition?

Trouvera-t-on du moins des rapports plus étroits entre les définitions scientifiques des deux santés? Pas davantage : au regard du physiologiste, notre organisme est sain, quand les appareils digestif, respiratoire, circulatoire assurent le ravitaillement et la décharge des trente trillions de cellules qui composent le corps humain. Réciproquement l'organisme est malade quand une atteinte est portée à ces appareils, et, si l'atteinte est grave, l'organisme meurt. C'est donc par l'intégrité des appareils que se définit la santé. — En est-il de même, en sociologie? Évidemment non, nous avons déjà vu combien il était arbitraire de comparer les sociétés à des organismes : en fait, il n'y a pas d'analogie importante entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes sociaux. Nous ne pourrions pas indiquer les appareils dont l'intégrité est nécessaire à la vie d'un groupe social composé. Dans le corps, il suffit que le cœur, le poumon, le rein s'arrêtent pour que les cellules composantes soient condamnées à disparaître. Dans une société quelconque la disparition du gouvernement, de la reli-

gion, de la propriété, de tous les principes d'organisation n'entraîne pas fatalement la mort des éléments composants. Un corps social peut, sans périr, passer d'une organisation donnée à une organisation très différente. On ne pourrait m'enlever le cœur, sans que toutes mes cellules mourussent. Mais on peut enlever au groupe social dont je fais partie son Parlement, ses ministres, ses grandes compagnies industrielles et financières, ses sociétés scientifiques, son université, son appareil judiciaire, sans que mort s'ensuive. Bien plus, un désir constant de supprimer et de modifier ces « organes » se manifeste sans cesse dans les sociétés les plus prospères.

Il n'y a donc pas de rapport étroit entre les définitions scientifiques des deux « santés ». Ajoutons qu'on ne peut en être surpris, si l'on songe à la diversité des méthodes qui ont servi à les établir. En physiologie, le savant est parti de l'idée *a priori* qu'un homme sain ne doit ni souffrir, ni mourir avant un minimum d'âge. Cette idée qui n'a rien de scientifique était fournie, avant toute science, par les intéressés eux-mêmes. En sociologie, le savant part de l'idée que ce qui est général et fréquent est normal, par suite désirable.

Mais, si l'on appliquait en physiologie la méthode sociologique, qui ne voit que la santé serait, au premier chef, anormale? Car enfin, combien existe-t-il à Paris d'hommes sains? Combien de malades? Et si l'on faisait des moyennes pour déterminer la santé normale, les tares physiques dues à des causes un peu générales (climat, conditions de travail, alimentation, etc.) ne se trouveraient-elles pas tout naturellement classées parmi les phénomènes normaux, qu'il faut respecter, non combattre?

∴

Ainsi, c'est jouer sur les mots que d'assimiler l'état normal défini par M. Durkheim à l'état de santé défini par les physiologistes et les médecins. Seuls, les termes sont semblables : la réalité diffère.

Ce n'est pas parce que les médecins ont inventé un « type normal » ou une définition de la santé que nous leur obéissons. C'est parce que nous désirions, avant toute science, l'état de santé, que les médecins se sont ingéniés à nous le donner. Et ce n'est qu'en cherchant les moyens de satisfaire à nos désirs qu'ils ont fini par rectifier l'idée que nous nous faisions nous-mêmes de ce désir.

Rien de semblable en sociologie. Le « désir du normal », la « tendance au normal » ne sont pas des faits donnés, antérieurs à la science. L'idée même du « normal » n'apparaît pas (même sous une forme grossière et imparfaite), dans les consciences collectives. C'est le sociologue qui, empruntant cette idée à des sciences voisines, tente de l'implanter en sociologie, et prétend en faire le principe de notre activité morale. Une telle entreprise est contraire à l'esprit scientifique.

Si le désir du normal et la haine du pathologique se manifestaient aujourd'hui par des signes objectifs, dans les sociétés, et servaient, *en fait*, à diriger l'évolution des mœurs, il appartiendrait aux savants de rectifier cette distinction du normal et du pathologique qui leur viendrait des consciences collectives. Et l'idée, rectifiée, nous dirigerait, *en fait*, sans qu'il soit besoin que les savants l'ordonnent. Mais les sociétés ne tendent pas au « normal », comme les corps à la santé. La distinction du normal et du pathologique, si parfaite qu'on la suppose, n'aurait donc aucun titre à diriger les efforts de ceux qui veulent agir sur la réalité morale. Le principe de l'art social rationnel est ailleurs.

Albert Bayet.

REVUE GÉNÉRALE

QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES SUR LA MORALE

F. Farjenel, *La Morale chinoise*, 258 p., Paris, Giard et Brière, 1906. — Antonin Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, 330 p., Paris, Perrin, 1906. — Bruno Stern, *Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts*, 97 p., Berlin, Hermann Walther, 1905. — Max Wentscher, *Ethik*, II. Theil, xii-396 p., Leipzig, Barth, 1905. — Alfred Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, xii-379 p., Paris, F. Alcan, 1905.

I

Dans une *revue générale* précédente (mai 1905) nous nous étions proposé d'étudier le conflit actuel entre la morale philosophique et la morale sociologique. Les ouvrages que nous avons à analyser aujourd'hui ne nous invitent que partiellement à une étude de ce genre. Procédant de tendances très diverses, ils s'accordent à attribuer au fait moral un caractère spécifique. Au reste, l'un d'entre eux se tient décidément sur le terrain de l'histoire; l'autre recherche à peu près exclusivement les conditions psychologiques de la conduite; un troisième, d'inspiration semi-positive et semi-kantienne, se borne à déterminer le fondement bio-psychologique du droit pénal. Deux auteurs seulement se placent à un point de vue général et traitent d'ensemble le problème de l'action. Il va sans dire que l'idée sociale ne saurait être étrangère à aucun de ces essais; mais aucun, parmi les cinq auteurs, ne fait de la vie sociale la source de la moralité. Et, des deux philosophes qui abordent le problème foncier, l'un (M. Wentscher) réclame résolument contre la thèse sociologique en faveur de la vie personnelle, l'autre (M. Fouillée) épuise les conditions sociales de la moralité afin de montrer que ces conditions sont insuffisantes et que le problème est surtout psychologique et philosophique.

II

M. Farjenel, professeur au Collège libre des sciences sociales et membre de la Société asiatique de Paris, publie une étude sur *La Morale chinoise, fondement des sociétés d'Extrême-Orient*. Lui-même

la présente comme un travail de vulgarisation; et son but est, tout en faisant connaître l'*âme* chinoise et en dépassant le point de vue des lettrés qui s'en tiennent au spectacle de l' « étrangeté exotique », de relever, à l'aide des ressources de la sinologie, l'erreur des premiers sinologues qui interprétèrent le développement du peuple chinois comme s'il s'agissait d'un processus purement rationaliste. Il y a là, l'auteur le marque nettement, une affirmation contraire à toutes les lois de la sociologie; et l'erreur est devenue commune à la plupart des écrivains qui se sont occupés de la Chine. Nous savons que cette méprise historique a donné lieu à l'un des chapitres les plus intéressants de Cournot (parallèle entre la civilisation chinoise et la civilisation occidentale, dans le *Traité de l'enchaînement des idées*).

M. Farjenel, comparant les institutions chinoises aux institutions gréco-romaines, reconstruit conjecturalement la *société primitive*. Il suppose avec vraisemblance que les envahisseurs de la Chine venaient de la Chaldée, et qu'ils étaient apparentés aux Aryens et aux Sémites. Et, remarquant la faible antiquité du culte chinois des ancêtres, il prend texte de ce parallélisme pour redresser l'opinion de Fustel de Coulanges sur les origines domestiques de la religion chez les peuples aryens. Il montre que le culte public existait seul à l'origine, rendu par l'Empereur au *Chang-Ti* et aux divinités inférieures. Et, s'aidant du rituel de la dynastie des Tcheou, il note les caractères de la *morale antique*. Cette morale n'est nullement *rationaliste*; elle procède de la *révélation* et de la *divination*. Elle incarne dans la personne de l'Empereur toute la responsabilité et tous les droits. Et la morale domestique est comme une émanation de celle-là, affirmant le pouvoir *absolu* du chef de famille. Chose importante : l'honneur et la fidélité au prince étant les vertus maîtresses de cette société féodale, l'esprit militaire des Japonais d'aujourd'hui caractérise les Chinois d'alors, nullement pacifiques.

Confucius est un réformateur *religieux*, non un réformateur philosophe. Il n'est pas un positiviste, comme on l'a dit souvent. Il s'est proposé d'amener ses contemporains à l'imitation fidèle du passé; on doit voir en lui un pur traditionaliste. Sa morale est ontologique; elle est fondée sur l'existence et la volonté du *Ciel* (le *Chang-Ti*) et sur le dogme de la Providence, l'*Ordre* céleste (le *Ming*). La *nature* (le *Sing*) est bonne; mais cette nature, combattue par les passions, est une émanation céleste, une sorte de *grâce* d'en haut; malgré l'erreur d'interprétation de certains lettrés chinois actuels, il n'y a rien de commun entre cette doctrine de la nature bonne en soi et la thèse *naturaliste* de Rousseau. Le culte des *ancêtres* est à la base de la morale domestique. L'observation exacte des *rites* est chose fondamentale. La *Piété Filiale* enveloppe toutes les vertus; l'obéissance passive du fils au père, du frère cadet au frère aîné, de la femme au mari, du sujet à l'Empereur, est enseignée par Confucius. Et l'an-

tique doctrine du pouvoir absolu du Fils du Ciel, impliquant son absolue responsabilité, est pleinement acceptée par le *réformateur*. Traditionaliste parfait, ritualiste déclaré, partisan de la sujétion entière de la femme, Confucius exprime donc la morale *religieuse* des Chinois; et il est l'un des principaux fauteurs de l'immobilité de la civilisation chinoise.

La doctrine *taoiste*, issue de Lao-Tseu, et le *bouddhisme*, ont eu sur la morale chinoise une influence moindre que le confucianisme. Pourtant, sous une forme altérée, le *panthéisme* qui est le fond de ces doctrines *religieuses* (M. Farjenel insiste sur l'invraisemblance de l'*athéisme* bouddhique, même chez les orthodoxes) a influé sur le peuple chinois, servant à satisfaire au besoin religieux d'infini; et le bouddhisme surtout, par son esprit de sacrifice, a pu, par delà la stricte justice confucéenne, servir d'aliment aux besoins du cœur. L'une et l'autre doctrine, en leurs aspects populaires, ont, d'ailleurs, consolidé la morale traditionnelle, grâce à leurs enseignements sur le commandement divin et les sanctions futures. Quant à la *morale philosophique*, qui se trouve formulée au XII[e] siècle de notre ère par les lettrés sous la dynastie des *Song*, elle reproduit, en leurs traits essentiels, les thèses métaphysiques du *taoisme* et les enseignements moraux du confucianisme, mais en les discutant rationnellement. Il est vrai que, par la logique même de leur panthéisme, les lettrés, absorbant l'âme après la mort dans le *Tao*, suppriment les sanctions ultra-terrestres; mais l'interprétation populaire, même officielle, n'en subsiste pas moins, et, avec elle, la croyance aux mânes.

Le *Christianisme* n'a pu révolutionner le monde chinois, à l'hostilité duquel l'exposaient fatalement ses principes intangibles, surtout après la condamnation des Jésuites dans l'affaire des *Rites*. La proscription du culte des ancêtres, l'individualisme, les enseignements sur la dignité de la femme, lui constituaient autant de titres à l'aversion des classes populaires; en même temps, le dogme du dieu personnel et l'idée de la création du monde par un principe immatériel répugnaient au panthéisme des lettrés. Mais aujourd'hui que les idées chrétiennes reparaissent en Chine sous une forme *laïque*, démocratique et égalitaire, les Chinois ne peuvent leur fermer l'accès de l'Empire.

Or, la *morale moderne* de la Chine, celle qui est enseignée aux Chinois et pratiquée par eux, et qui, mélange indistinct d'idées confucianistes, taoistes et bouddhiques, est fondée, malgré le caractère peu mystique et nullement idéaliste de la race, sur une tradition *religieuse*, sur des croyances à un commandement divin et à une sanction surnaturelle, — cette morale, qui fait de la *piété filiale* la vertu suprême, qui borne à la *famille* tout l'horizon, qui ignore la notion du *prochain* et celle de l'*humanité*, oppose un obstacle infranchissable au mysticisme humanitaire et individualiste de l'Occident. Et, s'il est vrai que la prépondérance du culte des ancêtres a empêché le développement

du patriotisme, on voit aujourd'hui le patriotisme chinois s'éveiller contre l'infiltration étrangère, et l'enseignement de la morale affirmer la supériorité des doctrines chinoises sur celles de l'Occident. Le problème est donc celui-ci : comment l'assimilation de la Chine est-elle possible au point de vue moral? puisque cette morale traditionnelle et domestique est l'unique lien qui unisse aujourd'hui les populations de l'Empire.

Cette assimilation ne peut plus se faire aujourd'hui sous forme de propagande religieuse; les Chinois ont trop conscience des dissentiments qui existent à ce sujet chez les Occidentaux. Les réformateurs chinois, ne comprenant pas toute la gravité du problème, n'aperçoivent que les réformes matérielles, militaires, politiques. Ils croient que l'emprunt des institutions occidentales suffira à les relever, et qu'ils pourront défendre ainsi leur morale nationale. Ils ne voient pas que le panthéisme, inclus en cette morale, s'oppose au principe même des institutions de l'Occident, à la croyance en la personnalité et la liberté humaines. Et pourtant, la résistance toute passive qu'opposera la Chine à l'infiltration de nos idées ne saurait être victorieuse, si nous consultons les données de la science et si nous songeons à l'action du milieu. Lentement, les institutions adoptées par la Chine transformeront l'âme de la race; de la sphère politique, cette transformation s'étendra à la sphère sociale. Au terme, la Chine « fera partie réellement de la même civilisation » que l'Occident. Mais cette assimilation sera préparée par un conflit très long peut-être et par des guerres mondiales. Bref, « comme l'histoire d'un peuple n'est guère autre chose que sa morale en action, la Chine, en transformation, marche donc vers une transformation de sa morale ».

III

M. Eymieu, dans un ouvrage intitulé : *Le gouvernement de soi-même, essai de psychologie pratique*, s'occupe, non plus, comme M. Farjenel, des destinées morales d'une race ou de l'humanité, mais de la méthode efficace qui permettra à chaque individu de diriger sa propre conduite et de régler ses passions. Une courte *Introduction* nous explique, et que le cœur est une force impossible à négliger mais dirigeable, et que les maux qu'il engendre ne procèdent jamais que d'une direction inhabile. Diminuer la résistance et l'effort, ce qui n'est pas diminuer le mérite (imputable à l'élan de la volonté), produire ainsi *le maximum de rendement moral*, tel est le but à poursuivre. Et la méthode est celle-là même qui réussit dans les problèmes mécaniques : connaître les lois de la direction, et *jouer* de l'instrument avec habileté. Il y a toujours un point où notre liberté s'appliquera; l'esprit libre use de la matière déterminée, soit qu'il mette en jeu les ressorts physiques et ménage leur contre-coup mental, soit qu'il

prenne l'initiative des mouvements en faisant agir les ressorts psychiques et crée ainsi dans les organes des habitudes qui n'ont pas en ceux-ci leur origine. Les trois vies : végétative, animale, humaine, sont en mutuelle réaction; on ne peut toucher à l'une sans influer sur les autres. Et les trois sphères de l'âme : intelligence, sentiment, activité, ont beau répondre à des notions abstraitement distinctes; dans la *réalité vécue*, ces trois mondes sont unis intimement; agir sur l'un, c'est régler les autres. De là, la triple division du problème général de la direction de soi : 1° agir par les idées sur les actes; 2° agir sur les sentiments par les actes; 3° agir par les sentiments sur les actes et les idées.

Toute *idée* (l'auteur entend par là et les connaissances sensitives et les connaissances intellectuelles) tend à passer à l'acte, à se maintenir dans la conscience, à se développer en s'harmonisant soit avec les idées anciennes qu'elle rencontre soit avec les idées nouvelles qu'elle suscite. Telle est la vérité, dont M. Eymieu poursuit la vérification en parcourant les différents étages de l'esprit, depuis les états morbides jusqu'aux états normaux. Mettant à profit les résultats de la psychologie expérimentale, il résume à ce point de vue les faits relatifs à la catalepsie, à l'hystérie, à la psychasthénie; il étudie l'influence de la sensation et de l'imitation. Et il énonce ce double principe pratique : entretenir en soi les idées conformes aux actes que l'on veut accomplir; écarter les idées contraires à ces actes. Ce principe, il l'explique par une théorie intellectualiste du bien, du vouloir et de la liberté, théorie qui est celle de la scolastique thomiste. Mais, ce qui est intéressant pour nous, il montre dans quelle mesure le principe est efficace, en tenant compte, à cette fin, et du *coefficient de l'idée* (*qualité* de l'état de conscience, les plus *concrets* et les plus *sensibles* étant les plus *chauds* et les plus agissants; *richesse* et *complexité* de ce même état, susceptible d'assimiler et d'organiser d'autres phénomènes conscients), et du *coefficient du sujet* (synthèse mentale plus ou moins stable, délicatesse et fragilité plus ou moins grande de l'organisme). Et il rend compte par là des anomalies apparentes, telles que le vertige produit par l'*émotion-choc* (désagrégation brusque de la subconscience et développement spontané de l'idée nouvelle ainsi prédominante). Surtout, il poursuit l'*application* de son double principe, étudiant l'influence des *lectures* (principalement des œuvres imaginatives telles que les romans), du *théâtre*, de la *rêverie* (qu'il condamne comme destructive de la synthèse mentale et dans laquelle il signale une révélation des faiblesses dominantes), des *fréquentations*, des *ambiances*, des *résolutions*, des *émotions*. Et il termine cette première partie, en insistant sur la nécessité d'un *contrôle des idées*, car là est le *point stratégique* dans la lutte pour la maîtrise de soi.

Par les *actes*, on peut diriger les *sentiments*; tel est le second principe, et il s'incarne en deux maximes : agir *comme si* l'on éprouvait le sentiment que l'on veut éprouver; s'abstenir des actes conformes au

sentiment que l'on veut expulser. Suivant toujours la même méthode, l'auteur vérifie cette double loi, et dans les consciences anormales (catalepsie, hypnose, etc.) et dans les consciences normales. Il l'*explique*, non pas simplement par un choc en retour physiologique, mais par l'influence même (étudiée dans la première partie) de l'*idée*. C'est qu'en effet l'idée est pour lui l'élément principal du sentiment, le fait organique n'en étant que la matière, ou, dans certains cas, le simple retentissement. Il combat, à cet égard, la théorie physiologique (il nous semble pourtant que, tout au moins sous la forme que James lui donne, cette théorie cadre en partie avec celle de M. Eymieu). Il voit dans le sentiment une phase de l'évolution de l'idée, le moment où l'idée se désintellectualise et s'incarne. (Plus profondément, l'auteur fait de la conscience du bien ou du mal, de la conscience de l'harmonie ou de la désharmonie des états psychiques, l'essence du sentiment, et sa thèse est ainsi, dans le fond, toute intellectualiste). Dès lors, l'acte suscite l'idée de l'acte; cette idée, en son évolution, devient sentiment; et c'est ainsi que l'on peut gouverner les sentiments par les actes. Mais il faut, pour cela, que le sentiment soit vraiment *voulu*, que les actes soient *répétés*, enfin que, dans la lutte que l'on institue ainsi entre deux sentiments, l'on s'abstienne d'un *retour sur soi*, favorable à celui que l'on veut exclure. L'auteur poursuit l'*application* de son principe dans les efforts propres à triompher d'une sympathie ou d'une antipathie, à chasser la mélancolie, à développer le goût de la prière, etc. Et il défend sa méthode du reproche d'immoralité et de jésuitisme, en faisant observer qu'il expose le jeu *psychologique* des forces, qu'il suppose la moralité des sentiments que l'on veut faire naître en soi, et qu'enfin il n'y a ni mensonge ni déloyauté à agir de manière conforme à un sentiment que l'on *veut* éprouver, à refuser de traduire par des actes un sentiment que l'on *veut* expulser (notons la similitude de ces vues avec celles que développait naguère M. Marchesini dans ses *Finzioni dell'anima*).

En troisième lieu, on peut agir par les *sentiments* sur les *idées* et les *actes*; et le moyen le plus efficace dans le gouvernement de soi-même, c'est le développement et la maîtrise d'une *passion* bien choisie. M. Eymieu vérifie aisément cette influence de la passion. Il l'*explique*, en montrant en quoi la passion consiste, comment elle est apparentée à l'idée fixe, comment, état violent et chronique, elle oscille du désir à l'émotion et au sentiment, comment elle se renforce par la répétition des actes qu'elle produit. Et, distinguant, d'après leur rapport à la synthèse totale ou partielle de l'être, les passions mauvaises et fictives, des passions bonnes ou vraies, il fait voir comment celles-ci, qui constituent *l'idéal*, sont, en vertu de leur substitution à tous les autres désirs et de leur électivité, grâce à l'unification qu'elles opèrent dans l'être, à la scission qu'elles réalisent entre le passé auquel on renonce et l état actuel, à l'épanouissement qui en résulte et qui empêche l'éclosion des défauts ou les tue par inanition, — la

grande *force*, le grand *bienfait*, la grande *joie* de la vie. Et, reconnaissant qu'ici la psychologie pratique coïncide avec la morale, il cherche comment on peut *choisir* son idéal (qui doit non seulement être conforme à la destinée et aux aptitudes, mais leur être adéquat et comment on peut arriver à l'*aimer*. Ici, l'incarnation de l'idéal en une devise et la loi de répétition des actes constituent des moyens puissants).

La *Conclusion* affirme le pouvoir souverain de la *liberté* dans le gouvernement de soi-même, montrant que cette liberté n'a pas de place *à part* dans la vie psychologique, et que son rôle consiste dans *l'acceptation* ou la *répression* du sentiment ou de l'idée qui se développent en évoluant vers l'acte. « C'est notre liberté qui garde la clef de notre destin. »

IV

M. Bruno Stern, dans une brochure sur les *bases positivistes du droit pénal philosophique*, où il reproduit, avec quelques corrections, ses articles antérieurs publiés dans les *Archives d'anthropologie criminelle et de criminalistique* de Hans Gross, s'est proposé de concilier les vues de l'école historique et celles de la philosophie spéculative. Il a choisi pour cela la question du droit pénal; et il s'est inspiré des idées défendues par son père, Wilhelm Stern, dans un ouvrage sur les *fondements critiques de la morale envisagée comme science positive*. Sa brochure traite donc de deux questions : l'une générale (et qui, pour le but même de cet article, nous intéresse davantage), les *fondements de la moralité et de la morale*; l'autre particulière, les *fondements du droit pénal*.

L'auteur, s'il rend justice aux efforts positifs de Lombroso et de Ferri, ne croit pourtant pas (en dehors de l'impossibilité d'un type criminel constant), que l'anthropologie et la sociologie criminelles touchent au point essentiel du problème pénal. La criminalistique n'est également à ses yeux, en ce qui concerne la théorie du droit, qu'une science auxiliaire. Et il caractérise tout ensemble la vraie méthode de la science du droit et celle de la morale, en examinant les deux méthodes antérieurement suivies : la spéculative et l'historique. La méthode *spéculative* lui semble inapte à résoudre le problème moral; elle se pose les questions relative à l'essence, soit de la matière, soit de l'esprit; or la nature insoluble de ces questions a été établie, du point de vue psychologique par l'idéalisme critique de Kant, du point de vue des sciences naturelles par le matérialisme critique de Du Bois-Raymond et de Griesinger. La morale, et par suite la théorie du droit, est une science positive et particulière, fondée sur d'autres sciences particulières. La méthode purement *historique*, celle d'un Savigny par exemple, est insuffisante; le droit

n'est pas simplement le produit de l'activité nationale; il a un fondement humain et général. Et l'on ne peut chercher dans l'égoïsme, seule donnée primitive de la nature humaine, la source de la moralité et du droit. Le principe de la moralité se trouve dans la réaction opposée dès l'origine par les êtres animés, en particulier par l'homme, aux attaques brusques de la nature inorganique, qui venait ainsi menacer la vie consciente. Cette réaction ne ressemblait en rien à celle que l'on pouvait opposer aux attaques des êtres vivants, puisqu'il était impossible de rendre à la nature insensible les souffrances produites par elle. Aussi les êtres animés, à des degrés divers, l'homme surtout, en vinrent-ils à prendre conscience de leur communauté de nature à l'encontre de ce monde insensible; et il se forma ainsi, par voie d'hérédité, une sorte d'*instinct* de défense (Trieb). La *moralité* coïncide, dès lors, avec cet effort pour la conservation de la vie psychique; par extension, cet effort est dirigé également contre les attaques exercées par les vivants. Ainsi comprise, la moralité a un caractère *positif* (c'est la méthode génétique qui en détermine le fondement; et il convient d'observer qu'il s'agit là d'un *fait* et non d'une *hypothèse*); elle a aussi un caractère *objectif*. La réaction ne vise pas tel ou tel ennemi, mais bien une sorte de tiers, une chose (Sachliches), bref, l'agression même contre la vie consciente. La morale scientifique repousse donc l'*eudémonisme*, sans qu'elle use de la méthode métaphysique. Et elle place le fondement de la vie morale, non dans l'intelligence, mais dans la vie affective.

Dans les chapitres suivants de sa brochure, M. Stern étudie : 1° la nature du *crime*, 2° la nature de la *peine*, 3° la *liberté du vouloir*, 4° les rapports entre la *civilisation* et la *moralité*, et le *droit pénal*. — Il voit dans la question de la *nature du crime* un problème d'anthropo-sociologie. Mais, si la méthode de Lombroso lui paraît bonne en principe, il rejette la théorie du criminel-né, et il reproche à Lombroso d'avoir établi une démarcation radicale entre l'homme criminel et l'homme normal. Le crime procède de l'égoïsme intentionnel, en conflit avec l'instinct moral; et, pour employer l'expression de M. Stern, il consiste en un degré supérieur de la *caricature humaine*. — Le problème de la *nature de la peine* est inséparable de celui de la *justice*; et celle-ci consiste dans la protection même de la vie consciente contre les attaques auxquelles elle est en butte. Aussi M. Stern se refuse-t-il à séparer, comme le fait Fueurbach, la question du *droit* (en particulier du droit pénal) de celle de la *moralité*, pour la rattacher au développement de l'égoïsme. De la longue discussion à laquelle il soumet les diverses théories, absolutistes ou relativistes, il tire une théorie conciliatrice, en accord avec le principe de la moralité que nous avons exposé plus haut d'après lui. Les deux caractères essentiels de la peine sont la *défense* (Awehr) et le *talion* (Vergeltung). — La *liberté du vouloir* consiste, au point de vue positif, dans l'indépendance de la volonté à l'égard des motifs *extérieurs*, et dans

la causalité des motifs *intérieurs*, lesquels appartiennent soit à la sphère de l'entendement, soit à celle du sentiment, soit enfin à celle de la volonté même. De ces motifs, les plus puissants sont les motifs héréditaires et les motifs à caractère général. L'éducation, intentionnelle ou non, développe ces motifs ou en détermine l'acquisition. Les tendances (Triebe) ne sont donc pas en opposition avec la liberté ; bien au contraire, c'est en elles que la liberté se fonde. Et la responsabilité se justifie par là, puisque l'on doit admettre que l'individu normal a eu l'occasion de développer par l'éducation les motifs moraux héréditaires. — Enfin, M. Stern, distinguant la *moralité*, *réaction* contre les attaques adressées à la vie consciente, de la *civilisation* (Kultur), ensemble de mesures *préventives* contre la nature inanimée, se refuse à admettre un rapport entre la *civilisation* (ainsi entendue) et le *droit pénal*. Celui-ci a toujours un caractère *répressif*.

V

Nous avons rendu compte, dans cette *Revue* même (septembre 1902), de la première partie de l'*Éthique* de M. Max Wentscher. Il déterminait alors les *fondements* de la morale, en basant celle-ci sur le concept de *liberté* spirituelle. La deuxième partie a pour objet d'esquisser le *système* de la morale, d'après ce principe de liberté. Par suite, la méthode de M. Wentscher n'a rien d'autoritaire ; il ne veut pas édicter un code de *préceptes*, mais bien suggérer la recherche libre d'une solution aux divers problèmes de la morale. Cette poursuite d'un idéal spirituel par l'humanité et d'un état social qui lui corresponde, œuvre successive de la religion, de l'art, de la science et de la philosophie, lui paraît être la caractéristique du développement humain ; et, malgré les reculs et la sujétion provisoire aux forces historiques et traditionnelles, l'âme de cette évolution lui semble résider en l'éveil toujours plus parfait de la raison autonome. La religion elle-même n'admet plus, chez ses actuels représentants, la tyrannie d'un surnaturel contraire à la raison. Et, le dernier siècle ayant émancipé les peuples devenus ainsi majeurs, l'avènement de cette libre conception philosophique du monde et de la pratique est d'autant plus indispensable aujourd'hui.

Mais l'idée même d'un *système* de morale n'est-elle pas inconciliable avec ce concept fondamental de *liberté* ? Si le bien consiste, si la *valeur* se résout, en l'*activité complète d'une volonté libre* ; si le *devoir* n'a pas de sens à titre de commandement supérieur ; ne semble-t-il pas que l'arbitre individuel décidera logiquement des problèmes de l'action ? D'autre part, le concept de liberté n'est-il pas trop formel et trop vide pour que l'on en puisse tirer le système des règles pratiques ? Si, dans l'un et l'autre cas, on maintient la nécessité du *système*, n'est-ce point que la deuxième partie de l'*Éthique* ruine la première et que

l'on abandonne le *principe* de la liberté? Ces objections, M. Wentscher les repousse, en rappelant comment la liberté a été conçue dans son premier volume. Elle ne va pas sans une démarche intellectuelle (Einsicht); dès lors, la liberté de l'individu suppose le développement et l'expérience des autres individus, et le système des actes libres s'impose. D'ailleurs, la liberté n'est pas un concept vide; elle implique la formation de tous les idéaux qui sont à la mesure de l'individu et de l'humanité. Et, sans doute, c'est l'expérience individuelle et collective qui fournira la *matière* de la vie morale; mais c'est le développement libre de la personne qui donnera le caractère *moral* à cette expérience.

Une telle doctrine n'est-elle pas une *affirmation de la vie*? De quel droit *présupposer* cette affirmation, et rejeter ainsi la *négation pessimiste* athée ou chrétienne? Sans doute, l'ascétisme chrétien ne s'impose plus aujourd'hui; et le changement des mœurs détourne les esprits de l'*au-delà*. Mais ce n'est point là une raison qui suffise à une pensée *libre*; et la *finitude* de la vie individuelle ne s'en impose pas moins à la méditation. Une morale *socialiste* détournerait à nouveau cette attention, nous fixant sur les destinées de l'*espèce*. Mais quel intérêt l'individu peut-il prendre à l'espèce s'il néglige les *individus* en elle? Le point de vue de la *liberté*, donc de la morale, c'est — M. Wentscher le maintient — l'*individualisme*. Et il n'y a d'autre solution sûre que celle-ci : la volonté libre se développe de manière à atteindre un but *valable par lui-même*, à ne rien regretter, à ne manquer aussi de rien qui puisse compléter son œuvre. On ne saurait, dès lors, décréter le pessimisme comme point de départ de l'expérience morale; l'individu seul aura le droit, si l'expérience l'y conduit, de professer le pessimisme, et pour son propre compte seulement.

Un *système de morale* est donc possible sur la base de la liberté. Et la tâche pratique consistera dans la réalisation la plus entière possible de cette liberté *idéale*, dans l'obtention de tous les biens supérieurs que la liberté engendre. L'organisation sociale, la civilisation, bref l'avènement d'un *règne de la liberté*, où chacun puisse se réaliser pleinement, tel est donc le but ultra-individuel de l'activité morale et libre. Et l'on ne revient pas, par là, à une éthique *socialiste*, car c'est seulement par ses références à l'*individu* que la valeur *sociale* acquiert une signification.

M. Wentscher poursuit le système de la morale dans les trois sphères de l'activité : 1° *la formation de la vie individuelle*; 2° *la formation de la vie historique et nationale*; 3° *la formation de la vie dans l'ordre de la civilisation* (Culturleben).

En ce qui concerne la *vie individuelle*, l'auteur étudie successivement : l'*éducation* et l'*instruction*; le *mariage* et la *famille*; la *carrière* et l'*organisation de la vie*; la *conception de la vie et du monde*. — Il justifie du point de vue de la liberté l'idée même de l'*éducation*, montrant que l'individu n'apporte pas, en venant au monde, une liberté toute faite dans sa nature, et que le but de l'éducateur doit

être de fournir à cette liberté les moyens de réalisation. Il insiste sur l'éducation *personnelle*, et justifie encore du point de vue de la liberté les vertus de l'éthique traditionnelle, même les vertus sociales. Il demande que l'éducation féminine, en dépit des particularités que la nature féminine réclame, soit dirigée, elle aussi, dans le sens de l'éclosion d'une liberté. — Il aborde encore du point de vue de la personnalité libre le problème des rapports entre les sexes; et, repoussant le rigorisme ascétique, comme le naturalisme pur, n'acceptant ni l'esthéticisme, ni les conclusions sociologiques, ni la métaphysique du génie de l'espèce, il voit dans l'amour véritable la communauté parfaite, la poursuite combinée d'un même idéal, l'épanouissement et le respect de deux libertés. Et c'est ce fondement idéal du mariage, idéal réalisable par deux êtres seulement, qui justifie l'union monogamique. — Le choix *libre* d'une *carrière* s'impose, toujours du point de vue de la liberté, comme condition de la mise en œuvre intentionnelle et pratique de la personnalité acquise. Et c'est encore, et seulement, à titre de condition du développement de la personnalité *idéale* que l'on peut défendre la *propriété*. — Enfin, si la *valeur* véritable réside uniquement dans la volonté libre elle-même, et non dans les résultats objectifs qu'elle produit dans le monde sensible, comme la réalité même de ce monde idéal intérieur ne peut se justifier par des raisons eudémonistes, la conscience morale en vient à regarder le monde de l'expérience comme l'expression d'un monde transcendant; et le problème religieux se pose, non à titre de curiosité métaphysique, mais dans l'intérêt de la liberté elle-même. Celle-ci s'affirme, en sa valeur souveraine, alors qu'elle affirme une volonté libre et personnelle comme sens de la réalité. Mais l'attitude religieuse doit demeurer libre toujours, à l'égard des religions positives; et l'homme doit s'interdire d'enchaîner son libre effort vers l'idéal futur par la croyance à des dogmes déprimants et qui regardent uniquement le passé, comme celui de la faute originelle.

En ce qui concerne la *vie historique et nationale*, M. Wentscher étudie : les rapports entre l'*individu* et la *communauté*; la *vie historico-politique*; la *vie spirituelle de la nation*. — Il envisage la *communauté*, non comme une restriction à la liberté individuelle, mais comme un élargissement de celle-ci. Il repousse, du point de vue de la liberté elle-même, le cosmopolitisme. Il soutient, contre la théorie du *milieu*, que, même formée par l'éducation nationale, la personnalité vraie s'exerce de façon spontanée en constituant elle-même ses *évaluations*. — Au point de vue *politique*, l'auteur, au nom de la liberté idéale, se montre hostile, non seulement à ce qu'il appelle la « démocratie radicale », le règne de la plèbe, mais plus généralement au régime démocratique. Conformément à l'idée platonicienne, il voit dans l'État une institution éducative; et le régime idéal lui paraît être une royauté héréditaire, conservatrice de la tradition, appuyée sur une aristocratie intentionnellement formée par l'État éducateur

(Bildungnsaristocratie). Le conflit entre l'*État*, communauté historique, et principe de liberté, et l'*Église*, communauté qui devient facilement oppressive par l'importance suprême qu'elle accorde au surnaturel et à la religion extérieure, ne peut être résolu que sur le terrain spirituel de l'*école*. Et l'intérêt de l'individu, en ce qui concerne sa liberté idéale, comme celui de la religion elle-même, demandent que l'importance du culte extérieur, rendu à Dieu par la communauté elle-même *comme telle*, aille toujours s'amoindrissant. — La *vie spirituelle de la nation* est l'âme même de la communauté nationale. L'œuvre de l'*école* est ici prépondérante; et M. Wentscher esquisse un programme des études où le développement de la liberté personnelle trouve sa voie grâce à la participation de l'individu aux biens de la vie nationale elle-même. C'est donc un *humanisme* qu'il prône, mais un humanisme *moderne*, où la culture classique n'entre pas comme élément indispensable; pourtant il se résoudrait avec peine à bannir de l'école les humanités grecques, en raison même de la puissance créatrice que les Grecs ont déployée. L'art, qui est un facteur essentiel de la vie nationale, devrait être organisé, mais dans le sens d'une liberté plus grande; en particulier, il ne faudrait pas laisser aux *dilettantes* (la plupart des journalistes actuels sont dans ce cas) le pouvoir inconditionnel d'agir sur l'opinion.

Enfin, en ce qui concerne la *formation de la culture*, M. Wentscher étudie : *les problèmes de la culture et la personnalité individuelle*; *l'organisation de la culture*. — Il ne considère pas tous les progrès de la civilisation comme désirables et il rejette à cet égard l'optimisme courant; surtout il ne place pas en eux une valeur autonome. La valeur véritable se trouve toujours résider dans les aspirations idéales de l'individu et de la nation; la culture ne fournit que des *moyens* pour réaliser ces aspirations de la personnalité libre. Même la culture *spirituelle* est soumise à cette loi; et puisque, pour aménager au mieux les conditions de la vie personnelle supérieure, nous avons besoin d'une intuition générale du monde, ce serait l'œuvre d'une philosophie bien comprise que de susciter chez tous ceux qui le désirent, et non pas seulement chez les hommes de métier, une intuition de ce genre, en s'appuyant sur les sciences de la nature et celles de l'esprit.

Dans la *Conclusion* de son livre, M. Wentscher insiste à nouveau sur la valeur relative de l'État, de l'Église, de la culture; seule, la *personnalité* possède une valeur propre, car elle est le champ où se déploie la volonté libre. Seule, cette morale qui fait de la personnalité la source unique des valeurs, permet de rejeter le pessimisme ascétique; elle voit dans « ce qui passe », suivant le mot de Gœthe, « un pur symbole », le symbole des idées personnelles et de l'idéal créateur. Et c'est encore sur une parole de Gœthe que se termine cette morale du libre vouloir : « Le bien suprême des enfants de la terre n'est autre que la *personnalité* ».

VI

M. Fouillée, dans son nouvel ouvrage : *Les éléments sociologiques de la morale*, inaugure l'étude positive du problème moral, que, dans plusieurs ouvrages précédents, il avait abordé de façon purement critique. A vrai dire, l'œuvre entière de l'auteur faisait pressentir quel serait le caractère de cette étude plus directe; et lui-même nous avait avertis depuis assez longtemps qu'il méditait une *morale des idées-forces*. Toutefois, ce n'est pas encore sous la forme *psychologique* que la doctrine de M. Fouillée nous est offerte ici. Fidèle à la méthode *conciliatrice* et synthétique, dont il rappelle encore dans ce volume le nécessaire usage, il a voulu que sa morale fût assez *complète* pour adopter tous les principes dont les diverses doctrines ont fait un usage exclusif et, par là, inexact. Et que sa morale fût de nature *philosophique*, il l'a voulu et estimé inévitable. Mais il a prétendu qu'elle serait d'abord *scientifique*. Et c'est pourquoi les éléments biologiques, sociologiques et cosmologiques de la morale ont été scrutés par lui en ce volume; de telle manière, d'ailleurs, que l'étude *sociologique* prédominât (ainsi que l'y invitait la façon courante d'établir le problème), ce qui explique le titre même de l'ouvrage. Et M. Fouillée a pensé que cette méthode intégrale serait propre à mettre en lumière, avec le caractère unilatéral de certaines explications, les sophismes que savants ou essayistes propagent, soit dans l'Allemagne nietzschéenne, soit dans l'Angleterre impérialiste, soit dans la France éprise de sociologie exclusive. Il a cru, en même temps, que sa méthode, progressant des sciences relativement simples de la vie aux sciences plus complexes de l'âme, et s'élevant jusqu'aux réalités intérieures, objet de la philosophie générale, lui permettrait de hiérarchiser les divers principes, et, par une subordination graduelle, de les établir, chacun à son plan, dans l'*unité concrète* la plus riche et la plus vaste.

Mais la morale peut-elle être *scientifique?* L'auteur montre aisément que la science exerce une influence moralisatrice, que le pouvoir dissolvant attribué par un Kidd à la raison ne lui est ainsi prêté que grâce à un sophisme, que la conception de l'universel unifie les esprits, que l'habitude scientifiquement contractée de travailler avec désintéressement pour les hommes engendre l'amour pratique de l'humanité morale, qu'enfin le sacerdoce exercé par des savants, d'ailleurs modestes, est bienfaisant et incline les hommes qui accueillent leur parole à la solidarité voulue et effective. — Quant aux objections des détracteurs de la science, que valent-elles? Dira-t-on, avec M. Boutroux, que la science est étrangère à la notion de *fin* et qu'elle met uniquement en œuvre les causes mécaniques? Lui refusera-t-on, avec M. Darlu, la conception de l'*idéal?* Mais c'est un préjugé que de croire

au caractère purement mécanique de toutes les causes. Et la finalité joue un rôle indéniable dans le déterminisme biologique et surtout conscient. Et, si toute science pose, en vue même de son existence, des fins spéculatives et pratiques; si, d'autre part, la finalité consciente prépare le futur; comment refuserait-on à la science la conception de l'*idéal*? Dire qu'elle ne *prescrit* rien, c'est oublier les impératifs *hypothétiques* de l'hygiène ou de la sociologie; nier qu'elle édicte des impératifs *assertoriques*, c'est méconnaître qu'il existe des *fins* posées en fait pour l'homme moral, et qu'il appartient à la science de faire voir que ces fins existent; prétendre que nul de ses impératifs n'est *catégorique*, c'est préjuger la question du nécessaire en droit et dissocier *a priori* le devoir être et le réel. Du reste, la morale *scientifique* n'est sans doute pas exhaustive; les questions de *droit* relèvent peut-être de la morale *philosophique*. Mais la morale scientifique est *possible*; et elle s'impose. — *Scientifique*, cela veut dire que l'on cherche à tout des *raisons*; cela n'implique nullement que ces raisons soient mathématiquement précises, que l'on ait affaire à un mécanisme. Et le caractère scientifique de la morale lui vient, avant tout, de ce qu'elle met en œuvre le *déterminisme des idées-forces*. M. Fouillée rappelle les thèses qu'il a défendues dans ses ouvrages antérieurs; il montre à nouveau que toute *idée* est impulsive, qu'elle est perception et appétition, donc motrice, qu'elle recouvre des tendances obscures. Il note le pouvoir *constructeur* des idées, surtout peut-être des idées abstraites et générales, et il réfute à nouveau la thèse métaphysique des idées-reflets; il relève aussi le pouvoir *destructeur* des idées et même des théories. Et, d'un point de vue *philosophique*, il indique comment les idées-forces, en leur auto-déterminisme, nous font pénétrer dans la réalité elle-même, explicatives qu'elles sont des lois abstraites du mouvement. — Scientifique, la recherche morale doit être *désintéressée*, et ne rien préjuger, pas même le bien ou le devoir. Elle doit consister en une analyse et une synthèse *intégrales*, car c'est précisément la faute des savants sans compétence que le *simplisme* unilatéral, les généralisations hâtives à caractère biologique ou social ou même psychologique : « La myopie, l'étroitesse de vues, l'*unilatéralité*, voilà aujourd'hui le commun caractère de presque toutes les morales prétendues scientifiques et positives ». Habitué aux données et aux lois de la psychologie, science complexe, le philosophe est mieux placé que les techniciens spécialistes pour généraliser, non en partant de deux ou trois lois, mais de *toutes* les lois accessibles. Et M. Fouillée conclut à juste titre, en terminant cette *Introduction*, que la véritable méthode de la morale, identique au processus naturel accompli spontanément par l'humanité, c'est, non point la méthode formelle d'unification abstraite, mais bien la *méthode de conciliation par subordination des doctrines*.

Les biologistes prétendent tirer la morale de la *seule* biologie. Il est donc nécessaire d'examiner quelle est la véritable teneur d'une

morale de la vie, et quelles en sont les limites. — Le concept même de la *vie* ne peut plus, en raison des travaux de la physiologie contemporaine, être identifié avec le concept de *destruction*. La vie, au contraire, ainsi que l'a montré M. Le Dantec, est essentiellement une *construction*, une organisation, une synthèse. Et la *faim* n'en saurait exprimer la nature, comme le prétendait Rolph, et après lui Nietzsche. Au reste, la *nutrition* a déjà pour effet une *coopération*, une certaine *socialité*. La *génération*, à son tour, nutrition prolongée et qui finit par s'opposer à la nutrition d'où elle procède, implique la socialité et va même jusqu'au sacrifice. Il n'est pas exact, ainsi que l'affirment tant de psycho-physiologistes, que les *sentiments* soient un simple écho de la vie viscérale et nutritive; la vie *cérébrale*, avec son autonomie partielle, retentit en eux de plus en plus. Enfin, l'on ne peut plus identifier, comme le faisait Claude Bernard, la *vie* avec la *mort*; la mort est un phénomène accidentel et secondaire, si même l'on n'admet pas avec Weissmann l'immortalité de la chaîne germinative. Il résulte de tout cela que certains biologistes ont confondu bien à tort la vie avec l'égoïsme destructeur; et que la *biologie pratique*, dont la tâche consiste à nous permettre de donner à la vie individuelle et collective toute sa valeur, n'engendre pas forcément un *immoralisme* nietzschéen. — Une étude scrupuleuse de l'*hérédité* et de l'*éducation*, soit dans l'individu, soit dans l'espèce, fait voir à nouveau les sophismes de certains biologistes. Le pouvoir de l'éducation est aujourd'hui confirmé; la thèse de Weissmann semble douteuse; l'hérédité de fait n'engendre pas une solidarité morale décisive; enfin, la solidarité des générations entre elles est chose bien établie. — La *morale de la vie* n'est pas, dès lors, en opposition avec la morale idéaliste. Ce qui fait la *supériorité biologique*, c'est la *socialisation* croissante dans l'organisme et aussi entre les organismes, c'est la multiplication quantitative et qualitative des rapports entre le vivant et son milieu, c'est (conséquemment) l'autonomie croissante et la conscience plus différenciée de l'individu. La vie plus *intense* et plus *extensive*, selon la formule de Guyau, entraîne *solidarité* et *synergie*. La *coopération* est une loi aussi réelle, et plus profonde, que la *lutte* pour l'existence. D'ailleurs, si la morale de la vie n'est pas un immoralisme, si, en dépit de Nietzsche, elle sanctionne les vertus morales, elle a ses *limites*. Ni le *but* de la vie, identifié par elle avec le *bonheur*, ne peut être défini par elle de façon intégrale (puisque l'ensemble de nos idées dépasse infiniment la sphère des instincts indispensables à la conservation de l'organisme et au bien-être); ni la *nature* de la vie, déjà définie par elle téléologiquement comme un *besoin*, c'est-à-dire en termes psychologiques, ne saurait être par elle éclaircie de manière suffisante. C'est dans la *conscience* et dans la *volonté*, non dans ce mixte demi-obscur, fait de conscient et d'inconscience, qu'on nomme la vie, que réside l'*existence*, et qu'il faut chercher, avec la *valeur*, la *règle* des actes, c'est-à-dire (foncièrement) la moralité. — Mais,

puisque les biologistes et les nietzschéens font de la vie le règne de la force, il est bon d'étudier de près la moralité des animaux. On y trouve la socialité naissante avec les rapports entre les sexes, le perfectionnement croissant avec la ressemblance de nature, la *sympathie* qui en résulte (déjà *sociale* et expliquant l'*imitation*, laquelle n'est pas dès lors la loi fondamentale de la socialité), et la *synergie*. L'animal se représente à soi-même, non *en soi* seulement, mais *en autrui;* et il agit en conformité avec cette *image-force*, proportionnant la *valeur* sentie de ses actes à leur *généralité* relative. De là, chez lui, un certain sentiment du devoir, un exercice naturel de la justice, et même une réelle bienfaisance. Bref, cette *morale des images-forces* nous montre l'effort de la nature vivante pour dépasser l'égoïsme, la lutte contre la lutte, la coopération, bien que non encore universelle et incomplètement spécifique : « La morale des pseudo-darwinistes et des nietzschéens n'est pas même vraie des bêtes, et on voudrait en faire la règle des hommes! »

Les sociologues, à leur tour, prétendent tirer de leur science une *science des mœurs* complète. Pour examiner leurs prétentions, il faut chercher en quoi la *société* consiste. Le *mécanisme* ne suffit pas à la définir. Elle est aussi *organisme*, c'est-à-dire à la fois finalité interne et finalité externe. Mais cet organisme a des caractères spéciaux; il ne vieillit pas à la manière d'un vivant; il ne se reproduit pas; il n'est pas composé de cellules juxtaposées, mais d'un ensemble de relations conscientes; bref, il est un *système d'idées-forces*. La bio-sociologie et la bio-psychologie sont, ainsi, fondées l'une et l'autre. Et l'organisme social a ceci encore de propre, que ses fonctions s'étendent, pour ainsi dire, aux organismes analogues, et que les éléments qui le constituent peuvent appartenir tout ensemble à plusieurs de ces organismes. La société est-elle *réelle*? Nullement, comme le veulent les réalistes (M. Durkheim, entre autres), à titre de *sujet*; oui, à titre d'*objet*, même impersonnel, incarné dans les choses, et représenté et voulu dans les consciences individuelles. La société n'est pas une *conscience collective*, quoi qu'en dise M. Espinas; les conditions, à nous accessibles, de l'existence d'un moi conscient ne sont pas compatibles avec la pluralité des moi conscients, dont le rapport constituerait cette conscience collective. Bref, la nature consciente de la société consiste en un organisme d'idées-forces à caractère, non pas simplement utilitaire et juridiquement contractuel, mais *universel*, à base de sympathie et de synergie, impératif et enfin *moral*. — L'étude *biologique* des lois de l'évolution est nécessaire à l'appréciation sociologique et morale de ces lois, donc à la détermination exacte d'une morale sociologique. Vainement les pseudo-darwinistes attribuent le premier rôle à la concurrence vitale, à la sélection naturelle, à l'adaptation purement mécanique et extérieure, bref à l'action exclusive du *milieu*. La *concurrence* trouve sa limite, même dans l'ordre naturel, à plus forte raison dans l'ordre social; elle s'accom-

pagne de la coopération, et même elle en procède; elle est, en somme, accidentelle et dérivée. La *sélection* est secondaire, à son tour; et ses effets ne sont, dans aucun ordre, immanquablement favorables, ainsi que le disent les admirateurs du succès. L'*adaptation*, interne ou externe, entraîne, par compensation, bien des déchéances. En somme, la loi fondamentale est celle de la *variation*. Or les travaux des biologistes contemporains montrent de plus en plus que l'origine de la variation est due surtout à un mécanisme *interne*; et ce mécanisme n'est, lui-même, que l'aspect physique d'un perfectionnement psychique. C'est donc, en somme, à mettre en relief le pouvoir des *idées* qu'aboutit cette étude; l'intelligence, essentiellement muable, est source féconde de variations heureuses; l'homme peut diriger la sélection et s'adapter socialement aux conditions *humaines* et *universelles* conçues par lui. Le règne de la force n'est pas affirmé inéluctablement par la sociologie biologique. Suivant le mot du darwiniste Alexander, « l'histoire du genre humain est une continuelle prière adressée à l'idéal ». — Le *sociologisme* exclusif, substituant la *physique des mœurs* à la morale, méconnaît précisément ce rôle moral des *idées*; et c'est pourquoi il traite d'*idéologie* les théories proprement morales, oubliant qu'elles sont seulement psychologiques et, par là, réalistes, et qu'elles ne sont pas forcément intellectualistes, puisqu'elles font appel aux *idées-forces*, appétitions et représentations tout ensemble. Le sociologisme ne prouve nullement que l'*origine* des idées morales soit purement sociale; il ne prouve pas non plus que le caractère social épuise toute la *nature* de ces idées. Il combat, grâce à un malentendu, l'union profonde réalisée par la morale entre la *théorie* et la *pratique*; il refuse de comprendre le concept de l'*évaluation*; il méconnaît la part prépondérante des *intentions* et des *fins* dans le *fait* moral. Il traite faussement le point de vue moral d'*anthropocentrique*, alors que la morale cherche à *déshumaniser* l'action, à lui assigner une fin rationnelle et universelle. Aveuglément *conformiste*, il aboutit, chez certains, à une sorte de *positivisme humanitaire*, dans lequel la notion de l'*humanité* est posée comme valable par abstraction; il oublie que dans l'*individu* seul, capable de *conscience personnelle* et d'idées *universelles*, apte par conséquent à se dépasser et à dépasser ce qui est simplement *autre*, il est possible de fonder *en raison* l'idée même de *valeur*. — Plus positifs, d'autres sociologues cherchent dans l'*utilité* sociale le critère du bien. Mais ils ne prouvent pas (ce qui serait nécessaire) que la société a une valeur par elle-même et une valeur suprême, ni que l'intérêt individuel *doive* coïncider avec l'intérêt général. — La *solidarité*, soit *naturelle*, soit juridique et *contractuelle*, n'est pas, elle non plus, un fondement qui suffise à la morale et à la société. M. Fouillée rappelle que si, longtemps avant M. Bourgeois et M. Andler, lui-même a défendu les idées de *quasi-contrat* et de *dette*, au delà de l'organisme contractuel il a toujours envisagé le *devoir* de vivre en société, la

loi de la personne, les idées rationnelles et vraies et leur triomphe logique. — L'*individualisme*, réaction contre le *conformisme* social, se rattache par là aux thèses sociologiques. *Libertaire*, il méconnaît en ses diatribes la vraie nature de l'idéal; il méconnaît aussi la nature de l'*individu* et sa dépendance nécessaire à l'égard d'autrui. *Universaliste* et moral, il se dépasse lui-même pour affirmer avec Kant un *royaume des fins*; il reconnaît que, non plus chez l'individu mais dans la *personne*, le bien de chacun est forcément identique au bien de tous. Il enveloppe ainsi l'*idée* d'une société *universelle*. — L'histoire nous montre, soit dans les sociétés primitives, soit dans les sociétés modernes, que le progrès de l'individualité va de pair avec celui de la socialisation, que conscience individuelle et conscience collective sont contemporaines et se développent l'une par l'autre. Il en est ainsi au point de vue moral, au point de vue religieux, au point de vue politique, au point de vue esthétique. Les grands hommes ont leur rôle dans le développement des collectivités, mais la volonté individuelle est solidaire des autre volontés, si elle réagit sur elles. Bref, « l'évolution de l'humanité future ne fera qu'étendre de plus en plus le cercle des phénomènes intérieurs et personnels ».

S'il y a une morale biologique et une morale sociologique, il y a également une morale *cosmologique*, qui est le complément de l'une et de l'autre. Et, puisque l'évolution est la loi du monde, la morale cosmologique est la morale même de l'évolution. Le positivisme de Comte, comme celui de Spencer, aboutit à faire de la conformité à l'ordre objectif la marque du bien; et c'est là, d'après Comte, ce qui fonde rationnellement la loi de la conduite. L'être est ainsi adapté à ses conditions d'existence. Cette morale de l'évolution est une morale du *progrès*. Le progrès a pour signe, non pas seulement l'hétérogénéité croissante, mais surtout la *solidarité* croissante. Et l'on objecterait en vain à cette doctrine, avec Renouvier, que le jeu du déterminisme naturel aboutit simplement à une sorte de vérité *utile*, non pas à la *vérité* proprement dite. Le développement de l'être, et de l'être social, en conformité avec les conditions du milieu, constitue, certes, une *vérité* et un *bien*. Mais, si l'évolution est ainsi fatale, l'*appréciation* que l'individu porte sur l'évolution, s'impose-t-elle? S'il veut résister, et s'il a la force de résister, qui lui persuadera qu'il *doit* obéir à la loi cosmique? Et ceci même conduit à se demander si l'évolution s'accomplit indépendamment du concours des individus. Purement mécanique, l'évolutionnisme est incomplet et moralement inefficace. Seule, une raison *supérieure*, dégagée par la réflexion dans l'expérience est suceptible de persuader à l'individu qu'il doit travailler, à la réalisation du monde. Le véritable évolutionnisme est celui des *idées-forces*.

La *conclusion* de M. Fouillée, conclusion en laquelle il prélude à son ro chain ouvrage, c'est que la partie *positive* et purement *scientifique*

de la morale ne saurait suffire pour déterminer les lois de l'action. En dépit du sociologisme, la morale ne peut perdre de vue ni la *fin*, ni l'*idéal*; elle est théorie générale de la volonté et de son *objet* total, et non pas simplement *technique* spéciale du vouloir. Elle ne s'en tient pas aux *abstractions* des sciences particulières, mais elle vise à retrouver l'expérience radicale, source de l'action. Elle travaille sur la *réalité*, et elle se pose le problème de la *valeur objective* des devoirs; par là même, elle est fondée sur la *psychologie*, qui nous livre l'expérience foncière dans la conscience même, et sur la *philosophie générale*, qui étend cette expérience consciente à tous les êtres. Enfin, au point de vue de la *finalité*, elle s'interroge sur l'objet dernier et *valable par lui-même*, du vouloir; cette analyse psychologique du vouloir et cette synthèse philosophique de ses objets sont l'unique fondement possible de *l'évaluation*. Bref, « la morale est une spéculation en acte, une psychologie vécue et une philosophe vécue ».

J. SEGOND.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Dr Rudolf Eisler. — Leib und Seele. *Exposé et critique des théories récentes sur les rapports du physique et du mental.* Leipzig, Barth, 1906, in-8°, vi-217 p.

La vieille dispute métaphysique touchant les rapports de l'âme et du corps n'a-t-elle plus de nos jours qu'un intérêt historique? L'auteur ne le croit pas. Il s'efforce de montrer combien non seulement la philosophie critique, mais encore la méthodologie de deux sciences particulières (biologie et psychologie) sont intéressées à la solution du problème posé d'une nouvelle façon, mais qui reste celui des rapports entre le système des faits biologiques (ou corps) et le système des faits psychiques (ou âme). Adopte-t-on la thèse moniste? Encore faut-il opter soit pour la réduction des phénomènes psychiques à des processus nerveux, soit pour le parallélisme des deux ordres de phénomènes, soit pour leur action réciproque. Et si l'on adopte une thèse dualiste, à fortiori l'option s'imposera-t-elle. Or elle entraînera soit une sorte de psychophysique, soit des recherches biologiques distinctes des recherches psychologiques, car elles portent sur deux séries causales hétérogènes. L'auteur, partisan d'un parallélisme, dualiste en apparence, moniste en dernière analyse, tire rigoureusement les conséquences de sa doctrine (philosophique, mais non métaphysique, car elle repose sur une interprétation des faits), non seulement au point de vue de la méthode, mais encore en faveur de la croyance à une immortalité impersonnelle ou « supra-personnelle » de l'âme.

Nous ne reviendrons pas sur l'historique du dualisme (p. 5-11), du matérialisme (p. 32-39), des théories de « l'identité » (p. 67-84), de l'action réciproque (p. 111-119), du parallélisme (p. 120-130) et de l'immortalité (192-195). L'exposé est d'ailleurs plutôt écourté pour des doctrines de l'importance de celles de Sigwart, W. James, Munsterberg, Avenarius, Taine, Wundt, classées parfois d'une façon arbitraire, les unes comme matérialistes, les autres comme spiritualistes (voir p. 37-38 pour les théories de Munsterberg, Ribot, Avenarius, également rattachées au « matérialisme psycho-physique »). Il est aussi inutile d'insister sur la critique du dualisme substantialiste, avec les difficultés insurmontables qu'a rencontrées la doctrine cartésienne (action de deux ou plusieurs substances les unes sur les autres, siège de l'âme, opposition de l'immutabilité d'une substance simple et de l'incessant

devenir des phénomènes psychiques. Voir p. 21-29); ou sur la critique du matérialisme, fondée sur l'hétérogénéité radicale des faits psychiques et des phénomènes physiques (voir p. 51-64).

Le centre de l'argumentation est fourni par la théorie criticiste de l' « unité originaire » du moi, du sujet, opposé aux objets représentés susceptibles de constituer le monde physique. La conscience n'est pas un « objet » susceptible de se rattacher à un sujet étranger, voire à une substance spirituelle. L'être existant en soi et pour soi, la réalité psychique, aperçue par elle-même dans son unité permanente, en dépit de la multiplicité de ses modes, n'est comparable ni à un produit d'états somatiques, ni à un complexus ou un faisceau d'états psychiques (p. 64, 42-44, 21-27). Le spiritualisme, fondé sur la « dualité empirique » des faits biologiques et des faits de conscience (p. 17) est vicié par le substantialisme, soit dualiste, soit monadiste, qui ne repose sur aucune donnée de l'expérience. Le monisme réaliste n'a pas plus de fondement. Mais la doctrine de « l'identité » foncière (des énergies qui produisent les faits des deux ordres) peut avoir tous les avantages du monisme sans présenter les défauts du matérialisme ou du dualisme (p. 85). Elle fait reposer sur une forte critique de la connaissance l'hypothèse idéaliste ou phénoméniste d'après laquelle les phénomènes biologiques ne sont qu'une sorte d'extériorisation du psychique, une objectivation du subjectif (p. 90-110). Il n'est plus possible dès lors de mettre sur le même plan l'ordre des faits biologiques et l'ordre des faits de conscience, surtout de faire des uns la cause des autres et réciproquement (p. 131).

L'expérience bien interprétée ne montre pas tant une action des modifications psychiques sur les organes, — et réciproquement, des organes, des troubles biologiques, sur l'activité mentale (p. 137), — qu'une série causale parallèle à une autre série causale : une pensée ou un sentiment fait naître non un mouvement, mais une image kinesthésique, une « représentation de mouvement » à laquelle correspond, comme extériorisation, la modification biologique. Et certaines dispositions organiques constituent la condition nécessaire, mais non suffisante, de représentations, sentiments ou autres faits psychiques, qui constituent un « système clos » (p. 138 sqq). Le principe des causations distinctes et fermées les unes aux autres devient ainsi l'un des principes directeurs des recherches psychologiques et biologiques, une règle méthodologique (p. 140). Mais jusqu'où va le parallélisme? Toute modification psychique entraîne-t-elle ou suppose-t-elle une modification organique, avec laquelle, bien entendu, elle n'a aucune ressemblance, ni aucun rapport de véritable causalité? Remarquons qu'au point de vue du monisme idéaliste ou phénoméniste, « le parallélisme est le résultat d'actions réciproques psycho-psychiques, interpsychiques » (p. 147). Le fait physique ou biologique n'est qu'une abstraction, due à la considération exclusive de l'extériorisation du psychique. Il y aurait dès lors inconséquence à n'admettre point

pour toutes les modifications d'un ordre quelque chose de correspondant, même en intensité et en durée dans l'autre ordre (p. 166). Seule la fonction essentielle et primaire d'unification subjective, l'unité constitutive du sujet n'exige aucun processus nerveux parallèle : la concentration organique, l'unité du système nerveux seule, lui correspond (p. 169). A la liberté relative de la volonté individuelle correspond, comme complément de l'autonomie personnelle, une bien plus grande dépendance de l'organisme à l'égard du système central qu'à l'égard du milieu (p. 174-175).

Le principe des causations distinctes permet d'écarter l'objection tirée du principe de la constance de l'énergie. L'énergie psychique n'a rien de commun avec cette énergie physique ou biologique que la science nous fait vaguement concevoir. L'enchaînement des faits objectifs n'est pas celui des faits psychiques. Seule la théorie de l'action réciproque du physique et du mental peut être en opposition avec les principes de la nature (p. 159). Le parallélisme permet au contraire de concevoir une sorte de conservation de l'énergie psychique totale, correspondant à la conservation de l'énergie physique totale; et cela sans nier l'éveil d'une quantité croissante de formes biologiques et psychiques supérieures (p. 187-188).

Entre les doctrines de l'immortalité personnelle (Fichte, Renouvier), celles de l'immortalité interpersonnelle (Feuerbach, Mach), et celles de l'immortalité supra-personnelle (Lotze, Wundt, Renan, Munsterberg), le métaphysicien guidé par ce qui précède ne peut guère hésiter à choisir : les conditions de persistance du moi empirique font défaut après la dissolution de l'organisme; donc pas d'immortalité pour l'individu (p. 199). Seule la pensée commune peut persister dans l'espèce humaine par une sorte d'hérédité sociale : l'immortalité des œuvres, des actions réciproques des individus, de l'humanité au sens positiviste du mot, est assurément possible (p. 199-202). Mais l'unité fondamentale du moi empirique, le principe de la conservation de l'énergie psychique, l'enchaînement des faits de conscience non seulement dans l'individu, mais dans l'espèce, de façon à former un vaste système de pensées, peuvent amener le métaphysicien à reprendre le rêve des Hindous, d'Aristote, d'Averroès, de Spinoza, à admettre une « conscience universelle », un « intellect divin », un « vouloir cosmique » (comme Wundt, p. 203), et à attribuer une existence indéfinie à la mentalité universelle, concentrée en une sorte de Dieu (p. 203-204). Mais c'est sortir des limites de la philosophie fondée sur l'expérience, pour se rapprocher du mysticisme ou de la mythologie, et le redoutable problème de « l'individuation » ne guette-t-il pas quiconque admet la réalité de consciences multiples issues d'un principe spirituel unique?

En définitive, l'ouvrage de M. Rudolf Eisler est une importante contribution au criticisme phénoméniste. La position privilégiée des faits psychiques, grâce auxquels tous les autres faits de la nature

existent en nous, n'autorise peut-être pas une opposition aussi rigoureuse du biologique et du mental : notre moi est phénoménal, tout comme le reste de la nature, et entre les divers degrés de notre représentation, entre les divers ordres de phénomènes, il n'est peut-être pas de cloisons étanches. Quoi qu'il en soit, au point de vue méthodologique, la règle paraît excellente de rechercher autant que possible des antécédents psychiques aux faits psychiques, des causes biologiques aux faits biologiques, afin de découvrir le plus possible tous les intermédiaires entre la pensée et le mouvement.

G.-L. DUPRAT.

II. — Sociologie.

Otto Effertz. — LES ANTAGONISMES ÉCONOMIQUES, in-8° de XXVII-566 pp. Paris, Giard et Brière, 1906, 12 francs.

Ce livre contient une doctrine économique et sociale que l'auteur a publiée pour la première fois dans son *Arbeit und Boden*, il y a de cela dix-huit ans. Tenue pour extrêmement originale et profonde par la plupart de ceux qui la connaissaient, cette doctrine n'était, malheureusement, arrivée à la connaissance que d'un très petit nombre de personnes. Effertz nous la présente à nouveau aujourd'hui, après l'avoir perfectionnée sur bien des points, et en nous l'exposant selon un plan nouveau.

Les *Antagonismes économiques* se divisent en trois parties; et l'ordonnance que l'auteur a adoptée pour traiter son sujet rappelle celle des drames antiques, dans lesquels on distingue l'intrigue, la catastrophe et le dénoûment.

Tout d'abord, Effertz s'applique à construire le système des *intérêts* économiques. Il détermine, par une étude des fondements psychologiques et des fondements techniques de l'économie, l'intérêt de la société, qu'il appelle la *productivité*; et il détermine aussi, par l'étude de l'échange et des phénomènes *chrématistiques* qui y jouent un si grand rôle, l'intérêt de l'individu, c'est-à-dire la *rentabilité*.

Cette première partie n'est qu'une sorte d'introduction à la seconde, qui traite des *antagonismes* économiques, c'est-à-dire des conflits entre les intérêts. Car il y a de tels conflits, et point seulement des harmonies, comme certains l'ont voulu. Il y a des antagonismes entre les individus, les hommes cherchant tantôt à *dominer*, tantôt à *détruire* leurs semblables; et les derniers résultats des luttes qu'ils se livrent, résultats qui se manifestent dans la distribution qui se fait des biens produits, sont conditionnés, en même temps que par la répartition de la propriété, par la demande, par les goûts de chacun, par ceux tout d'abord des possédants. Et il y a des antago

nismes entre les intérêts des individus et les intérêts de la société : antagonismes qui dans une formation sociale comme la nôtre — où la propriété des moyens de production, la direction par conséquent de la production, est abandonnée à des particuliers — sont résolus bien souvent par la prédominance de la rentabilité sur la productivité, causant des déperditions de richesse dont le montant total est énorme.

Il faut empêcher que la productivité soit sacrifiée à la rentabilité; il faut mettre fin aussi à toutes ces indignités auxquelles dans la société présente la concurrence nous oblige. Cela ne se fera que par l'établissement d'un régime socialiste. Effertz, dans la troisième partie de son ouvrage, pose les principes d'une organisation socialiste qui permettra, sans imposer aux individus aucune contrainte, et sans leur demander plus de vertu qu'ils n'en ont, de régler la production et la distribution au mieux des intérêts de la collectivité. Et il indique en même temps les limites infranchissables que l'amélioration de la condition des hommes rencontrera.

De tout l'ouvrage d'Effertz, il y a tout d'abord une grande leçon méthodologique qui se dégage. Cet ouvrage est un exemple de ce que peut donner, dans l'économique et dans la sociologie en général, l'emploi de l'hypothèse. Il y a longtemps déjà que pour les autres sciences expérimentales la nécessité de l'hypothèse est reconnue; mais beaucoup répugnent à l'admettre dans les sciences sociales. Elle seule cependant rend possibles les découvertes, elle seule permet de faire avancer sérieusement la connaissance scientifique. On peut regretter qu'Effertz simplifie à l'excès les faits qu'il considère, qu'il se contente trop facilement d'approximations un peu grossières; on peut trouver même que les relations qu'il établit entre les phénomènes ne correspondent pas toujours exactement aux véritables connexions causales : il demeure qu'Effertz, parce qu'il ne craint pas de se servir de son imagination, d'*inventer* — et aussi parce qu'il possède un remarquable don d'invention, parce qu'il est capable de procéder, à propos d'observations ou de lectures qui à d'autres ne suggéreraient rien, à des généralisations puissantes et fécondes, — arrive aux résultats les plus inattendus et les plus considérables.

J'ai étudié ailleurs [1] la partie proprement économique de la doctrine d'Effertz. J'ai montré qu'Effertz avait non seulement enrichi, mais on peut dire renouvelé la science économique. Il ne se contente pas d'apporter des théories nouvelles, comme sa théorie des rôles différents du travail et de la terre dans la production, et de la transformabilité limitée des productions; il pose des questions nouvelles : telle la question de ces conflits des intérêts particuliers et de l'intérêt général

1. Dans la *Revue d'économie politique*, numéro d'août-septembre 1906.

que suscite nécessairement l'institution de la propriété individuelle; et il nous apprend à aller chercher, à travers les apparences dont les phénomènes économiques se revêtent dans une économie mercantile comme est la nôtre, les réalités que ces apparences cachent.

Il n'y a pas lieu, d'autre part, de s'arrêter longuement ici sur ce plan d'organisation socialiste que trace Effertz. L'intérêt de ce plan, si l'on refuse — comme il paraît raisonnable de faire — de croire à la possibilité d'établir un régime socialiste « pur », cet intérêt vient de ce qu'un idéal est nécessaire pour diriger notre action, quoi qu'en pensent certains, et aussi pour nous faire savoir quels avantages au juste nous pouvons obtenir par le moyen de ces transformations sociales que nous travaillons à effectuer.

Ce que je tiens à dire, c'est que l'ouvrage d'Effertz ne s'adresse pas uniquement aux économistes et à ceux que les questions sociales attirent. Les sociologues, les philosophes y trouveront à apprendre. La théorie, par exemple, des antagonismes entre les individus, si Effertz en a fait surtout l'application aux antagonismes économiques, a une portée beaucoup plus générale (voir la partie II, ch. 3, II). Il faut signaler aussi la très curieuse théorie qu'Effertz nous expose au sujet des *classes* sociales entendues, non pas au sens économique — c'est-à-dire comme formées des individus dont les revenus ont les mêmes titres, — mais au sens sociologique — c'est-à-dire comme formées des individus qui ont commerce ensemble et qui se considèrent comme égaux — (partie III, chap. 1, III).

Effertz se montre particulièrement préoccupé des problèmes moraux. Il nous parle à diverses reprises des conflits moraux, aussi nombreux d'après lui que les conflits économiques. Il appelle notre attention sur des questions morales insoupçonnées, en nous faisant voir, par exemple, que nous ne pouvons point consommer des biens sans exploiter ou sans détruire d'autres individus; et la philosophie de la consommation qu'il esquisse le conduit à formuler des prescriptions — fort incommodes à coup sûr — dont il faudra, à supposer que finalement nous ne les trouvions pas fondées, discuter tout au moins les fondements (voir la partie II, chap. 3, II, § 10). Il donne enfin à des questions morales classiques des solutions nouvelles : c'est ainsi qu'il démontre qu'en suivant à la lettre les préceptes de la morale courante on assurerait le triomphe, dans l'universelle concurrence, de ceux qui ont le moins de scrupules, qu'on favoriserait le développement dans l'humanité de la déloyauté, de la brutalité et de la servilité — résultat assurément déplorable —; que l'honnête homme, en conséquence, doit se résigner à ces indignités sans lesquelles il ne pourrait pas vivre et faire vivre les siens, sauf à s'en tenir rigoureusement à ces indignités nécessaires, et à s'efforcer, comme citoyen, comme auteur, d'amener l'établissement d'un régime où l'on n'aura

plus besoin de commettre des indignités (partie III, chap. 1, II).

Toutes ces idées, Effertz les expose dans une forme qui s'éloigne quelque peu des habitudes scientifiques : il raconte des anecdotes; il a un style plein d'humour, personnel et vivant au plus haut point. Mais il ne me semble pas que nous devions nous en plaindre, au contraire.

Au total, malgré les imperfections qu'on y trouve, l'œuvre d'Effertz est une œuvre considérable; son livre est riche en aperçus de toutes sortes, il est éminemment suggestif et attachant. Il est à espérer qu'il trouvera les nombreux lecteurs qu'il mérite, et que l'injustice dont l'auteur a été victime jusqu'ici prendra fin, pour le bien de la science.

ADOLPHE LANDRY.

SOCIOLOGICAL PAPERS, PUBLISHED FOR THE SOCIOLOGICAL SOCIETY. — Vol. II, London, Macmillan et Cie, 1905, in-8°, XIII-312 p.

M. F. GALTON. — 1° *Restriction in marriage*; 2° *Studies in national Eugenics*; 3° *Eugenics as a Factor in Religion.*

Poursuivant ses études sur la sélection eugénique, M. Galton répond à la principale objection qui a été formulée au sujet de sa théorie des mariages eugéniques, à savoir que le mariage humain ne se prête pas à la réglementation, parce qu'il découle d'un instinct naturel, obéissant à des lois propres. Il montre notamment que la monogamie, l'endogamie, l'exogamie, les mariages australiens, le tabou en matière matrimoniale, les degrés prohibés et la défense ou la tolérance du célibat résultent de combinaisons variées de mobiles immatériels concernant la sélection eugénique, motifs consacrés par la religion, acceptés comme coutumes et sanctionnés par la loi. Ces motifs n'ont d'autre but ni d'autre effet que d'apporter une restriction à l'instinct naturel, restriction à laquelle on obéit sans se rendre compte de la limitation qu'elle impose à la liberté individuelle. Il est permis d'espérer qu'on arrivera de même à introduire dans les mœurs contemporaines une conduite conforme aux lois de la sélection eugénique, conduite qu'une religion adaptée aux besoins et aux idées modernes ne pourra se refuser à consacrer.

M. GEDDES. — *Civics as concrete and applied Sociology.*

Communication dans laquelle l'auteur développe les idées qu'il n'a que brièvement indiquées dans celle qui a été publiée dans le premier numéro de ce recueil. M. Geddes est partisan d'une sociologie régionaliste, d'une étude concrète des cités, analogue à l'étude de faits naturels. Une cité est un être vivant qui évolue à travers les siècles, à partir d'un certain état qui est déterminé par sa situation géographique et autres caractères physiques ainsi que par les caractères généraux de ses habitants. Chacune des phases que traverse la cité découle logiquement et nécessairement de celle qui l'a précédée,

constitue pour ainsi dire la résultante de toutes les formes que la cité a successivement revêtues au cours de son développement.

L'évolution d'une cité peut être présentée schématiquement de la façon suivante : Ville-École-Monastère-Cité. Au début la cité n'est qu'une simple ville, c'est-à-dire un centre où les hommes s'adonnent à leurs travaux et à leurs affaires dont le genre est déterminé par les conditions géographiques et physiques du milieu et qui ont pour but la satisfaction des besoins et intérêts matériels; dans la phase suivante la pensée scientifique se superpose à l'action pure et simple, le travail devient réfléchi et les expériences acquises sont formulées d'une façon consciente qui en rend possible la transmission aux générations suivantes; de l'École naît le Monastère, c'est-à-dire la méditation philosophique dont les conclusions s'expriment en idées générales, en images et en idéaux. L'incarnation de ces idées générales, images et idéaux dans la réalité sociale, dans la vie quotidienne de la ville fait de celle-ci une Cité proprement dite. Puis le cycle recommence. Les cités ne sont viables que dans la mesure où l'idéal sur lequel elles sont fondées découle logiquement de l'étude approfondie et objective du passé de la ville, des conditions de sa naissance et de son développement.

M. Sadler. — *The school in some of its relations to social organisation and to national life.*

Dans cette communication, l'auteur a surtout en vue l'école anglaise. Certes, l'école doit contribuer dans une certaine mesure à l'unification de la vie nationale, mais dans une certaine mesure seulement; car l'unité nationale résulte encore de l'action d'un grand nombre d'autres facteurs. Pour être efficace, l'école doit être avant tout en harmonie avec le sentiment national. Or en Angleterre le sentiment national exige une grande liberté dans l'expression des convictions personnelles et dans leur propagation à l'aide de l'éducation, dans la mesure toutefois où cette liberté n'est pas incompatible avec l'ordre social, avec la marche prospère des affaires communes. L'Angleterre a donc besoin d'un système d'éducation susceptible de concilier ces deux exigences opposées en apparence, d'un moyen terme qui ne soit ni l'individualisme à outrance ni l'étatisme exclusif.

M. Westermarck. — *The influence of magic on social relationship.*

La magie, dans laquelle l'auteur voit une croyance à l'efficacité de certaines puissances surnaturelles qui manifestent leur action d'une façon toute mécanique, en dehors de l'intervention d'une volonté quelconque, la magie, disons-nous, a de tout temps exercé une grande influence sur la forme des relations sociales chez les peuples primitifs. L'obéissance filiale, le respect des vieux, la charité, l'hospitalité à l'égard des étrangers et même le droit de refuge dans les sanctuaires trouvent leur explication dans les croyances magiques, dans la crainte du mauvais regard ou d'une malédiction qu'on croyait devoir être d'autant plus efficaces qu'ils émanaient d'un être plus ou moins

mystérieux ou inconnu : le vieillard, le mendiant, l'étranger. Quant au droit de refuge dans les sanctuaires, c'était le prêtre, le saint, le dieu, qui craignaient les malédictions de celui auquel ils auraient refusé l'hospitalité, malédictions qui pouvaient mettre en danger l'existence du temple.

M. Höffding. — *On the relation between Sociology and Ethics.*

La morale est une science plus étroite, plus limitée, plus spécialisée que la sociologie. Elle se trouve en outre dans une dépendance étroite vis à-vis de celle-ci : les idées morales doivent être en effet sociologiquement possibles, c'est-à-dire en harmonie avec les conditions et les lois du développement social. Cette dépendance se manifeste encore par ce fait que très souvent ce qui n'était d'abord qu'un moyen imposé aux individus dans le but d'atteindre certaines fins sociales devient plus tard une fin en soi, une fin morale. Mais tout en dépendant dans une certaine mesure de la sociologie, la morale n'en constitue pas moins, sous d'autres rapports, une science autonome, en ce sens qu'elle soumet à l'appréciation les faits sociaux, les données et les résultats du développement historique qu'elle s'arroge le droit d'approuver ou de désapprouver, selon qu'ils sont ou non conformes à un certain idéal moral. Quel est cet idéal et d'où la morale le tire-t-elle? Cet idéal est celui d'une société qui réalise à la fois le libre et plein développement des particularités individuelles et la plus grande unité de la vie sociale. Une société est qualifiée de supérieure ou d'inférieure, selon qu'elle se rapproche ou s'éloigne de cet idéal. Il y a des sociétés supérieures et inférieures comme il y a des organismes supérieurs et inférieurs. Mais tandis qu'en sociologie, en biologie et en psychologie la division des faits en supérieurs et inférieurs constitue un simple procédé méthodologique, la morale trouve l'idéal social dans la conscience individuelle, car elle n'oublie pas un seul instant que rien de ce qui constitue l'individu ne peut être indifférent pour la société, que c'est grâce à l'idéal moral que l'individu rend actuelles les valeurs qui sous la forme d'expériences et de connaissances accumulées, d'habitudes et de tendances transmises héréditairement, n'existent dans la société qu'à l'état virtuel.

M. Bridges. — *Some guiding principles in the philosophy of history.*

Identifiant la philosophie de l'histoire avec la dynamique sociale et bornant ses considérations à l'histoire de la civilisation européenne, M. Bridge trouve dans cette dernière la confirmation de la loi des trois états de Comte, de la loi du passage progressif de théocratie à la sociocratie.

M. Stuart-Glennie. — *Sociological studies* : 1° *The place of the social sciences in a classification of Knowledge*, 2° *The general historical laws, the anthropological basis of a science of socialisation*; 3° *The application of general historical laws to contemporary events*.

Dans la première de ces trois études, l'auteur propose une classification des sciences destinée d'après lui à concilier le point de vue matérialiste et le point de vue idéaliste dans les sciences sociales.

Cette classification est basée sur une hypothèse qu'il emprunte à la science moderne et d'après laquelle les atomes seraient « des centres se déterminant réciproquement et constitués par des forces d'intégration et de différenciation corrélatives agissant par pression irradiante ». Les forces qui manifestent leur action dans ces centres atomiques sont de trois ordres : forces réactionnelles ou mécaniques, forces conationnelles ou inconscientes et forces volitionnelles. D'où la division des sciences en trois grands groupes : la science du mouvement ou sciences kinétiques, la science du changement ou sciences évolutionnelles, la science de la « socialisation » ou sciences éthiques. Chacun de ces groupes présente à son tour trois subdivisions, selon qu'on considère les sciences qui le composent du point de vue formel ou abstrait, causal ou concret, pratique ou technique. Dans cette classification il n'y a pas place pour la sociologie proprement dite qui se confond avec l'anthropologie. La sociologie en effet, telle qu'elle est comprise de nos jours, comporte deux ordres d'études différents : l'étude de ce qui est et des causes de ce qui existe, l'étude de ce qui peut et doit être. La première de ces études fait l'objet des sciences évolutionnelles, la deuxième appartient aux sciences éthiques. Le trait d'union général entre ces deux ordres d'études est constitué par la loi générale du développement intellectuel que l'auteur expose dans sa deuxième communication. Le progrès du développement intellectuel peut être considéré comme résultant chaque fois d'un conflit entre les races supérieures et les races inférieures et du choc des idées qui suit ce conflit des races. Dans l'ordre matériel, ces conflits aboutissent à une unification plus grande du genre humain, dans l'ordre idéal ils trouvent leur expression dans le passage progressif du panzoïsme primitif au supranaturalisme et de celui-ci à un naturalisme de plus en plus adéquat dont le cosmianisme constitue l'expression la plus élevée. Autrement dit, la conception de l'interaction universelle, de quantitativement indéterminée qu'elle était au début, tend à devenir de plus en plus quantitativement déterminée. La lutte la plus décisive entre le supranaturalisme et le naturalisme s'est manifestée au VIe siècle avant notre ère, la plupart des grandes religions et des grandes philosophies qui se partagent encore de nos jours l'humanité étant nées presque simultanément à cette époque : le confucianisme en Chine, le bouddhisme dans l'Inde, le zoroastrisme en Perse, le iahvéisme en Judée, sans parler des différents cultes de l'Égypte, de la Grèce et de Rome. C'est la première grande révolution née du contact ou plutôt du conflit entre l'Europe et l'Asie. Depuis lors toutes les grandes révolutions ayant marqué une nouvelle étape dans l'histoire du développement intellectuel, se sont accomplies à des intervalles de 500 ans environ, et ont toujours suivi les conflits entre l'Orient et l'Occident, entre l'Europe et l'Asie. Nous avons eu jusqu'ici cinq conflits de ce genre : l'époque de Cyrus le Grand et de ses successeurs immédiats a ouvert la période classique du monde gréco-romain qui a abouti aux

conquêtes matérielles d'Alexandre et aux conquêtes intellectuelles d'Aristote. Le conflit entre l'Empire Romain et la Judée a inauguré la période impériale qui a abouti au triomphe du christianisme sous Constantin. Le conflit entre l'islamisme et l'Europe a ouvert la période du moyen âge et engendré en Europe un état d'anarchie qui prit fin sous Charlemagne. Le féodalisme, la philosophie scolastique, la chevalerie et l'architecture gothique ont suivi les conquêtes des Turcs en Asie et la première croisade. Enfin l'établissement des Turcs en Europe a inauguré la période industrielle moderne et a ouvert à l'Europe l'accès de l'Extrême-Orient. Nous venons enfin d'assister, 500 ans après le cinquième conflit, à un sixième, la guerre russo-japonaise, qui aboutira nécessairement à la régénération morale et matérielle aussi bien de la Russie que des peuples extrême-orientaux.

D[r] S. Jankelevitch.

III. — Esthétique.

Paul Gaultier. — Le sens de l'art. Sa nature, son role, sa valeur. Hachette, 1907.

Les deux morceaux les plus importants de ce volume ayant été publiés dans cette *Revue*, je n'ai pas à en parler longuement. Il me faudrait d'ailleurs, si j'entrais dans la critique de l'ouvrage, redire bien des choses que j'ai déjà écrites ici même et reprendre peut-être aussi des questions un peu usées. Ce n'est pas que M. Gaultier n'ait réussi à les traiter d'une manière originale ou intéressante. Et non seulement il écrit de bonnes pages, auxquelles j'applaudis entièrement ou à peu près, sur les rapports de l'art et de la morale, sur le rôle social de l'art et sa définition, mais il rencontre au cours de la discussion des notes neuves, et son travail, destiné surtout au grand public, est dirigé vers un but pratique, qui est le relèvement et le redressement de la vie esthétique. Il y aurait sans doute à signaler certaines incertitudes dans le dernier morceau : est-il rien de plus malaisé que de fonder les droits de la critique d'art, de lui assigner une méthode, un critérium? Ce que M. Gaultier en dit me paraît, en somme, très sensé ; il s'efforce de marquer la valeur exacte des points de vue où elle peut se placer, et ce n'est pas sa faute s'il reste parfois hésitant et partagé entre ces deux éléments, le subjectif et l'objectif, qui réclament tour à tour la première place.

Ce volume est orné de planches qui offrent d'instructives comparaisons. Une préface de M. Boutroux y ajoute enfin un nouveau prix. S'attachant aux deux thèses principales de l'auteur, que l'art proprement dit est la réalisation de la beauté, et la beauté l'émotion esthétique objectivée, M. Boutroux les développe et commente avec finesse. « Tandis qu'il poursuivait l'utile, écrit-il, l'art a rencontré le beau et

il s'y est attaché. » Puis, contre l'esthéticisme : « La beauté, certes, est un objet exquis de contemplation et de jouissance. Mais, séparée du tout dont elle fait naturellement partie, et cultivée pour elle seule, elle n'accroît l'intensité de la vie dans certaines régions de notre être que pour la diminuer et l'affaiblir dans d'autres régions non moins importantes et non moins relevées. » M. Boutroux s'élève aussi, et très justement, contre la prétention de certains artistes à créer, « *ex nihilo*, la forme qui doit exprimer » les impressions de l'âme vivante. Il me plairait de continuer ces citations. Ces pages, dues à l'un de ses maîtres, sont la meilleure préface que M. Gaultier pût souhaiter pour son livre, et c'est un honneur pour lui de les avoir méritées.

L. Arréat.

Robert Saitschick. — Französische Skeptiker : Voltaire, Mérimée, Renan. Berlin, Ernst Hofman, 1906.

L'auteur présente cet ouvrage comme une contribution à la psychologie de l'individualisme moderne. Ses trois esquisses, appuyées sur les documents originaux, sont écrites avec mesure et exactitude. Si connues que soient aux lecteurs français les figures ici étudiées, ils y trouveront eux-mêmes de quoi s'intéresser et s'instruire. L'étude consacrée à Renan n'est pas, on le pense bien, la moins curieuse des trois; elle rend le plus fidèlement possible le caractère un peu fuyant de l'homme, les contradictions inhérentes à sa nature, le riche et souple mouvement de sa pensée. J'ajoute que j'ai rencontré dans ce volume, notamment dans les pages données à Mérimée, divers traits que j'ignorais, et quelques citations fort bonnes à retenir. Je ne saurais m'étendre ici davantage. Un mot seulement sur cette qualification générale de « sceptiques ». Voltaire, Mérimée, Renan, l'étaient chacun d'une façon assez différente. Et je me demande même si tels philosophes qui passent pour des dogmatiques n'avaient pas, au fond, l'empreinte du scepticisme : ils ont tenu compte de leur milieu, ils ont eu égard aux institutions ou aux personnes, et, quand ils semblaient trancher le doute, ils ne faisaient qu'obéir à des convenances sociales.

L. Arréat.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. Delvaille. — *La vie sociale et l'éducation*. In-8, Paris, F. Alcan.
M. Hébert. — *Le Divin, expériences et hypothèses*. In-8, Paris, F.
P. Combes. — *Le problème du bonheur*. In-12, Aubanel, Avignon.
E. Renan. — *Cahiers de jeunesse* (1845-1846). In-8, Paris, Calmann Lévy.
D.-J. Lapponi. — *L'hypnotisme et le spiritisme*. In-12, Paris, Perrin.
L. Max. — *Essai de rationalisation de la science expérimentale*. In-12, Paris, Rousset.
Rabani. — *L'anarchie scientifique*. In-8, Paris, Giard et Brière.
Halbwachs. — *Leibniz*. In-18, Paris, Delaplane.
Alengry. — *Psychologie et éducation : Leçons de psychologie*, 2 vol. In-8, Picard.
Gazier. — *Pensées de Pascal* (édition de Port-Royal). In-12, Paris, Lecène et Oudin.
Sully Prudhomme. — *Psychologie du libre arbitre*. In-12, Paris, F. Alcan.
Dr Moutin. — *Le Magnétisme humain : l'hypnotisme et le spiritualisme modernes*. In-12, Paris, Perrin.
G. Valois. — *L'homme qui veut : Philosophie de l'autorité*. In-12, Paris, Nouvelle librairie nationale.
L. Dimier. — *Les Maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle*. In-12, Paris, *Ibid*.
Sabatier (Camille). — *Le Duplicisme humain*. In-18, Paris, F. Alcan.
F. Le Dantec. — *L'Athéisme*. In-12, Paris, Flammarion.
Proceedings of the Aristotelian Society (1905-1906). In-8, London, Williams.
Talbot (Ellen). — *The fondamental principle of Fichte's Philosophy*. In-8, New-York, Macmillan.
Koster. — *Die Ethik Pascals*. In-8, Tübingen, Mohr.
Elsenhans. — *Fries und Kant*. II. Th. In-8, Giessen, Töpelmann.
Lindmann Kalischer (Edith). — *Ueber Kunstlerische Wahrheit*. In-8, Stuttgart, Enke.
Wundt. — *Völkerpsychologie, Mythus und Religion*. IIer Bd. 2er Th. In-8, Leipzig, Engelmann.
Momigliano. — *Giuseppe Mazzizzi e le idealità moderne*. In-12, Milano, Desnohr.
Orestano. — *I valori umani*. In-8, Torino, Bocca.
Bruno (Giordano). — *Opere italiane*. I. *Dialoghi metafisici*. In-8, Baris, Laterza.
Marchesini. — *Corso sistematico di pedagogia generale*. In-12, Torino, Paravia.
Troïlo. — *Filosofia, vita e modernità*. In-8, Torino, Bocca.
Navarro. — *Nociones de psicologia*. In-12, Tarragona, Asis.
Posada. — *Derecho politico comparado*. In-12, Madrid, Suarez.
Karnatowski. — *Dolero Izlo; studja eticzne*. In-8, Lwow.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE — N° 2 — FÉVRIER 1907



REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

UN MÉTAPHYSICIEN AMÉRICAIN
JOSIAH ROYCE

La fondation de lord Gifford n'a pas seulement apporté à la littérature philosophique le beau livre qu'on vient de traduire pour nous : *Les Variétés de l'expérience religieuse*; elle nous a valu, de la part des penseurs les plus illustres de l'Angleterre et de l'Amérique contemporaines, des travaux qui ne le cèdent point en mérite à l'ouvrage déjà fameux de James. La « religion naturelle » au sens où nos voisins prennent le mot n'a pas été seulement abordée par son côté psychologique; d'autres ont envisagé ses rapports avec la science moderne; on l'a prise aussi par son aspect le plus métaphysique. L'un des « lecturers » qui ont interprété dans ce dernier sens le programme très largement tracé par lord Gifford, c'est Josiah Royce, le collègue de James à Harvard. Dans la double série de leçons d'où sont sortis les deux volumes intitulés : *Le Monde et l'Individu*, il a donné tout le développement voulu aux idées qu'il n'avait fait encore connaître que d'une façon fragmentaire, sporadique, par chacun des quatre ouvrages publiés de 1885 à 1898 [1]. Nous sommes en présence d'un système dont toutes les parties ont maintenant trouvé leur ordre. L'ambition de la doctrine ne va à rien moins qu'à prouver que, si le mot de réalité n'est pas un mot absolument vide de sens, il faut qu'il existe une totale vérité vivante, consciente d'elle-même, satisfaite d'elle-même, pour laquelle la signification de l'univers est pleinement transparente, devant qui ne restent dans les choses ni énigmes, ni caprices, ni lacunes. De cette démonstration découlent des conséquences qui situent vis-à-vis de cet absolu l'être fini, et qui résolvent, après les grandes

1. *The Religious aspect of philosophy*; *The Spirit of modern philosophy*, Études sur la philosophie post-kantienne; *Studies of Good and Evil*, 12 essais (métaphysique, psychologie, un Essai sur Bunyan, un sur Guyau), *Conception of God*, discussion entre Royce et plusieurs collègues, notamment le prof. Howison

questions d'une théodicée, les principaux problèmes d'une philosophie de la nature.

Ce n'est pas que l'auteur se soit toujours enfermé dans les hautes spéculations de l'ontologie pure, et se soit abstenu de mettre la main à ces parties plus positives de la philosophie qui se sont depuis longtemps complètement émancipées de l'influence métaphysique. La contribution de Royce à la psychologie scientifique est très importante. En même temps que Baldwin et tout à fait indépendamment de lui il a reconnu le rôle joué par l'imitation dans le développement de la personnalité. Il n'a pas suivi cette vue aussi loin dans le détail que l'auteur du *Développement mental dans l'enfant et dans la race*; mais c'est, dans sa brièveté, une excellente étude de psychologie empirique que son essai : *On anomalies of self-consciousness* [1], où il cherche pour quelle raison les troubles de la cœnesthésie agissent si inégalement sur le sentiment de la personnalité, et veut montrer que la sensibilité organique n'influence le sens du moi que dans la mesure où elle-même est liée à certaines manifestations de notre vie sociale. Royce n'est pas moins au courant des récents progrès de la logique et de la critique des sciences. Tout dernièrement encore, il écrivait une préface pour la traduction anglaise du livre de Poincaré : *La science et l'hypothèse*. Les travaux des mathématiciens-logiciens contemporains, de Shröder, de Russell, de Peirce, de Kempe, sur les rapports des mathématiques et de la logique, l'ont beaucoup occupé : il a donné aux *Transactions of the American mathematical Society* un important mémoire sur la matière. Nous aurons l'occasion, dans le cours de cette étude, de retrouver certaines doctrines de Royce logicien et de Royce psychologue ; car, bien qu'il ait apporté, dans ses travaux de cet ordre, une méthode absolument positive, il a trouvé moyen d'en incorporer les résultats dans son système général. Mais, — directement, — nous ne nous inquiéterons ici que du métaphysicien, aussi bien la métaphysique est-elle, pour notre auteur, la grande affaire, « persuadé qu'il a toujours été que la logique, la psychologie, la littérature, et même la politique sont toutes, sciemment ou inconsciemment, occupées du même problème fondamental : les relations de l'homme à l'Infini ».

1. *Studies of Good and Evil*, VII. — Royce a publié, en 1904, un *Outlines of Psychology*.

Royce ne sépare guère la métaphysique de la religion. Ce n'est pas qu'il adhère à aucun des *credos* traditionnels, ni qu'il soit préoccupé de justifier au regard de la raison les dogmes d'aucune foi révélée. Son christianisme n'est guère plus précis, guère moins symbolique que celui de Fichte et des autres grands métaphysiciens allemands dont son système est inspiré. Dans un article que Renouvier consacrait, en 1888, dans la *Critique philosophique*, au *Religious aspect of philosophy*, il reprochait à Royce de donner, par la solennité de son langage et l'usage de termes bibliques, une fausse couleur chrétienne à une doctrine qui fait en réalité bon marché de tous les postulats auxquels sont attachés les hommes de religion dans l'Occident. C'est pourtant très sérieusement, de bonne foi, et somme toute à bon droit, que Royce réclame pour sa pensée la qualification de religieuse. Car il ne spécule jamais pour la seule fin de spéculer, par manière de jeu intellectuel. Ce serait, lui semble-t-il, priver la philosophie de ce qui fait sa valeur, sa raison d'être. Il faut, pour qu'elle mérite d'être cultivée, qu'elle soit principe de vie, qu'aucun de nos grands intérêts moraux et spirituels ne lui soit étranger. Royce a beaucoup appris de Peirce, et reconnaît à James, sensiblement son aîné, une part dans la formation de son esprit; il a fait son profit des idées pragmatistes. Une doctrine sans rapport avec nos besoins et avec nos fins, incapable ou peu soucieuse de fournir la solution des problèmes qui nous inquiètent, la clé des énigmes qui nous épouvantent, cette doctrine est par là même sûre de manquer la vérité. Un dieu lointain ne peut être qu'un faux dieu. Nous devrons souvent revenir sur cette idée, que Royce a développée de la manière la plus originale et la plus profonde. Une métaphysique dont c'est l'idée maîtresse a certainement le droit de s'intituler religieuse, quelques solutions qu'elle apporte d'ailleurs aux problèmes de la création et du libre arbitre.

Nous allons commencer par suivre Royce dans les détours d'une longue route qui doit nous conduire à la certitude de l'existence de Dieu. Une méthode trop souvent adoptée par ceux qui se sont donné le même but, consistait à remonter à Dieu comme à la cause du monde. Royce nous prévient, à bien des reprises, qu'il n'est pas de pire erreur (*Relig. asp. of phil.*, p. 354-360; *Spir. of mod. phil.*, p. 413; *The World and the Individ.*, I, p. 442-446). La notion

de cause n'est pas seulement une notion obscure, c'est une notion secondaire. Antérieurement à la causalité d'un être par rapport à un autre, il y a au moins l'être de tous les deux. Montrer en Dieu la cause, — en admettant que ce soit un attribut qui lui convienne réellement, — ce ne serait arriver à lui en tout cas que par un chemin détourné, oblique. Mais analyser la signification des mots « réel » et « vrai »; faire voir qu'ils sont vides de sens à moins que les objets auxquels nous les appliquons ne soient présents à une pensée pleinement satisfaite par ce qu'elle pense; trouver en Dieu par conséquent le seul fondement de toute réalité, ce serait atteindre directement l'attribut qui le définit : « Je suis Celui qui est. » Il pourra d'ailleurs arriver qu'en procédant ainsi on s'aperçoive que la catégorie de cause est sans application à la suprême réalité, qu'il n'y a de causes que dans le monde des phénomènes. C'est ce qui arriverait par exemple si l'on constatait — comme fera Royce — que l'être véritable et définitif est nécessairement individuel, dans son Tout comme dans ses dernières parties : ce qui est « unique » échappe comme tel à l'explication causale. Et, dans ce cas, ceux qui auront prouvé Dieu par la causalité n'auront pas seulement méconnu la hiérarchie logique des concepts, interverti l'ordre des idées; ils auront commis un véritable non-sens. Non-sens qui retombe lourdement ensuite sur les métaphysiques qui l'ont commis! C'est ici qu'on devine l'arrière-pensée de Royce, et qu'on saisit la raison pour laquelle il revient avec tant d'insistance sur cette question de méthode. C'est qu'en mettant la notion de cause au cœur de la métaphysique, on s'oblige à opter entre le Destin ou l'inintelligibilité. « L'inévitable résultat d'un pareil renversement de l'ordre rationnel, c'est un monde dans lequel ou bien le Destin règne, ou bien des mystères impénétrables sont les faits ultimes, quand ces deux fâcheuses conséquences n'y sont pas combinées! » Royce s'évite ce choix en refusant d'attribuer à la notion de cause la place centrale qu'on lui donne ordinairement en métaphysique; bien plus, en ne lui reconnaissant que la fonction d'une catégorie du monde phénoménal. Grâce à cette précaution, il espère nous amener à une conception de l'être dans laquelle la souveraine intelligibilité sera compatible avec la liberté.

I

C'est en approfondissant les conséquences logiques de la doctrine idéaliste que Royce va prouver l'existence d'une conscience universelle, inclusive de toutes les consciences particulières. La première démarche de sa philosophie consiste donc à démontrer l'idéalisme. A vrai dire, il pourrait le considérer comme établi d'avance; et cela lui arrive; — parfois aussi il rajeunit la thèse de Berkeley par une argumentation inédite. Dans *The World and the Individual*, il oppose à la conception réaliste une dialectique qui se ressent très visiblement de l'influence de Bradley. En voici les lignes principales. Ce qui définit la Réalité, pour les doctrines qui refusent de se placer au point de vue idéaliste, c'est que le réel est pleinement indépendant de toute idée qui s'y applique[1]. Le processus par lequel l'objet est connu « ne fait aucune différence » à l'objet lui-même. La vérité, la fausseté, la variation de la connaissance n'affectent en rien la réalité de l'objet. Remarquons d'ailleurs que cette indépendance est réciproque : la variation, la disparition de l'objet n'affectent, par elles-mêmes, la connaissance d'aucun changement. Autrement le simple examen d'une idée prise en elle-même, analysée dans son contenu interne, prouverait quelque chose quant à l'existence de son objet : et Kant a montré, dans une discussion fameuse, que jamais la considération de l'essence n'entraîne aucun renseignement sur l'existence. Ceci posé, comme, après tout, la connaissance est un être aussi bien que son objet, le réalisme pose donc en face l'un de l'autre deux êtres mutuellement indépendants[2]. Et si nous pressons comme il convient cette idée d'indépendance mutuelle prise à la rigueur, nous verrons qu'elle ne peut laisser subsister entre des êtres aucune relation d'aucune sorte : elle ne leur permet même pas d'appartenir à un même univers. Des êtres qui, par hypothèse, ne reçoivent

1. Un état de conscience, ou l'acte même de la connaissance, peut être déclaré réel en ce sens réaliste, pourvu qu'il soit considéré comme subsistant indépendamment de toute connaissance extérieure à lui-même (monades; la Pensée chez Spinoza, etc.).

2. C'est ici évidemment que le réaliste essaierait d'échapper à l'argumentation de Royce, il n'accorderait pas que la connaissance soit un être, au même titre que son objet. La connaissance n'a d'être, pour lui, que quand elle est elle-même un objet; comme pure connaissance, elle est illusoire.

8. Des différenciations dans les tissus internes des animaux.
9. Intégration physiologique des animaux.
Résumé du développement physiologique.

6e Partie. — Lois de la multiplication.

1. Les facteurs.
2. Principe *a priori*.
3. Second principe *a priori*.
4. Difficulté de la vérification inductive.
5. Antagonisme entre la croissance et la genèse agamique.
6. Antagonisme entre la croissance et la genèse gamique.
7. Antagonisme entre le développement et la genèse gamique et agamique.
8. Antagonisme entre la dépense et la genèse.
9. Coïncidence d'une nutrition riche et de la genèse.
10. Caractères spéciaux des rapports précédents de la nutrition et de l'activité avec la genèse.
11. Explication et restriction.
12. Multiplication de l'espèce humaine.
13. Multiplication humaine dans l'avenir.

Appendices.

Substitution des organes axials aux organes foliaires dans les plantes.
Critique de la théorie du professeur Owen sur le squelette vertébré.
Mémoire sur la circulation et la formation du bois dans les plantes par Herbert Spencer.
De l'origine du type vertébré.
Formes et arrangements des fleurs.

PRINCIPES DE PSYCHOLOGIE

Traduits par MM. Th. Ribot et Espinas. — 2 vol. in-8 : 20 fr.

TOME I. — Nouvelle édition.

1re Partie. — Les données de la psychologie.

1. Le système nerveux.
2. La structure du système nerveux.
3. Les fonctions du système nerveux.
4. Les conditions essentielles de l'action nerveuse.
5. Excitation et décharge nerveuses.
6. Æstho-physiologie.
7. Du but de la psychologie.

2e Partie. — Les inductions de la psychologie.

1. La substance de l'esprit.
2. La composition de l'esprit.
3. Relativité des sensations.
4. Relativité des rapports entre les sensations.
5. La reviviscence des états de conscience.
6. La reviviscence des rapports entre les états de conscience.
7. L'associabilité des états de conscience.
8. L'associabilité des rapports entre les états de conscience.
9. Plaisirs et douleurs.

3e Partie. — Synthèse générale.

1. De la vie et de l'esprit considérés comme une correspondance.
2. De la correspondance comme directe et homogène.
3. De la correspondance comme directe mais hétérogène.
4. De la correspondance comme s'étendant dans l'espace.
5. De la correspondance comme s'étendant dans le temps.
6. De la correspondance comme croissant en spécialité.
7. De la correspondance comme croissant en généralité.
8. De la correspondance comme croissant en complexité.
9. Coordination des correspondances.
10. Des correspondances dans leur totalité.

4e Partie. — Synthèse spéciale.

1. Nature de l'intelligence.
2. Loi de l'intelligence.
3. Développement de l'intelligence.
4. De l'action réflexe.
5. Instinct.
6. Mémoire.
7. Raison.
8. Sentiments.
9. Volonté.

5e Partie. — Synthèse physique.

1. Nécessité d'une interprétation plus profonde.
2. La genèse des nerfs.
3. Genèse des systèmes nerveux simples.
4. Genèse des systèmes nerveux composés.
5. Genèse des systèmes nerveux à double composition.
6. Des fonctions dans leurs rapports avec ces organes.
7. Interprétation des lois psychiques suivant ces principes.
8. Preuves tirées des variations normales.
9. Preuves tirées des variations normales.

Appendice.

(3e partie) Synthèse générale.

Appendice.

(4e partie) Effet des anesthésiques et des narcotiques.

TOME II. — Nouvelle édition.

6e Partie. — Analyse spéciale.

1. Définition du sujet.
2. Raisonnement quantitatif composé.
3. Raisonnement quantitatif composé (suite).
4. Raisonnement quantitatif simple et imparfait.
5. Du raisonnement quantitatif en général.
6. Du raisonnement qualitatif parfait.
7. Du raisonnement qualitatif imparfait.
8. Du raisonnement en général.
9. Classification, dénomination et récognition.
10. Perception d'objets spéciaux.
11. De la perception des corps comme présentant des attributs dynamiques, statico-dynamiques et statiques.
12. De la perception du corps comme présentant des attributs statico-dynamiques.
13. De la perception du corps comme présentant des attributs statiques.
14. Perception de l'espace.
15. Perception du temps.
16. Perception du mouvement.
17. Persistance de la résistance.
18. De la perception en général.
19. Rapports de similitude et de dissimilitude.
20. Rapports de cointensité et de non-cointensité.
21. Rapports de coétendue et de non-coétendue.
22. Rapports de coexistence et de non-coexistence.
23. Rapports d'identité de nature et de non-identité de nature.
24. Rapports de ressemblance et de différence.
25. Rapports de séquence.
26. De la conscience en général.
27. Résultats.

trouver un monde de faits inaltérables et inflexibles. Le prix d'un stock donné, sur le marché, n'aurait aucune réalité si les idées s'évanouissaient du monde; et pourtant il peut se comporter comme une irrésistible force physique. Le royaume du mathématicien est en un sens la création de sa pensée; et pourtant, bien loin qu'il en dispose à son gré, il a souvent à s'enquérir longtemps pour savoir ce que contient ce monde dont il est l'auteur. C'est sur cette notion idéaliste de la réalité qui repose toute la philosophie du XIX[e] siècle. Elle a reçu sa formule dans les « postulats de la pensée empirique » de la *Critique de la Raison pure*, et dans le fameux chapitre de Mill sur les possibilités d'expérience. Car, notons-le, si la philosophie moderne déclare toute réalité relative à l'expérience, elle ne déclare pas que toute réalité soit, actuellement, objet d'expérience. Énergie, évolution, inconscient, les réalités auxquelles nous accordons créance sont des entités virtuelles, des abstractions, des principes impersonnels. Ce sont des objets qui sont pour nous comme s'ils étaient finalement réels. Ce « comme si » est devenu pour certains penseurs une sorte de catégorie ultime (*The World and the Individ.*, I, leç. VII et VIII).

Maintenant l'idéalisme de la *mögliche Erfahrung* est-il un idéalisme complet et conséquent? Royce pense qu'en pressant cette conception qu'à la suite de Kant tant de penseurs ont adoptée, on la voit revenir au réalisme. Max Müller avait déjà fait cette remarque dans un article du *Mind*. Car ces possibilités d'expérience, lorsqu'elles ne sont expérimentées par personne, ou bien sont de pures illusions, ou bien sont fondées sur un fait quelconque Dans la première de ces deux alternatives, on ne rend pas compte de la continuité et de l'ordre régulier que le sens commun et la raison établissent entre ces fragments décousus de réalité qui tombent sous les expériences particulières des différents individus et des différents moments. N'oublions pas que c'est justement pour rendre compte de cette continuité, que Stuart Mill a défini la matière comme une possibilité « permanente » de sensation. Dans la seconde alternative, on admet que les possibilités d'expérience ont quelque sorte d'être quand personne ne les expérimente. Mais ce qui caractérisait le réalisme, c'était précisément de croire à l'existence d'un être en dehors de toute expérience concrète. Ces possibilités de sensation, qui ne sont pas senties, rap-

pellent fort les couleurs invisibles dont se moquait Philonoüs. L'idéaliste vraiment conséquent avec lui-même admet que réalité et expérience sont deux termes de même étendue. Où il n'y a qu'une expérience possible, il n'y a pas un monde réel. Si notre monde s'étend bien au delà du champ de notre expérience concrète, c'est qu'au delà de notre expérience, il y a d'autre expérience encore. Comment devons-nous concevoir cet au-delà? (*Concept of God*, p. 160-168.)

Il y a une doctrine à laquelle il faut emprunter certains traits pour compléter la définition de la réalité à laquelle nous sommes arrivés en suivant les voies de l'idéalisme. C'est la doctrine mystique. Royce lui a consacré, dans *The W. and The Indiv.*, une pénétrante étude (Leç. II et IV). Le mystique nous apprendra que l'être c'est avant tout l'étanchement du désir, la suppression de l'inquiétude, la réponse à toute enquête, l'arrivée au but, la paix. Quand il n'y a plus rien à demander, quand tous les problèmes sont résolus, et toutes les explications obtenues, c'est alors que nous reconnaissons que nous sommes en présence de la réalité. Cette vue est profondément juste. Une des erreurs du réalisme, c'est justement qu'il faisait de la réalité quelque chose d'indifférent, de lointain, d'étranger, un fait brutal, sans aucun rapport avec nos besoins, s'imposant à nous par contrainte, et accepté à contre-cœur. Mais une réalité ainsi conçue peut bien être, ou ne pas être; il ne vaut pas la peine que nous nous en inquiétions. Le mystique au contraire réconcilie le réel et le désiré; il identifie le vrai avec ce qui fait besoin; il perçoit l'unité de l'affaire de la vie; il enseigne que l'absolument réel, en vertu de la fonction même comme réel, est aussi l'absolument bon. Pourtant si le mystique a excellemment connu et mis en évidence ce caractère de l'être, d'autres philosophes que lui ont envisagé la réalité comme ce qui met fin aux conflits intérieurs de la pensée finie. Ce qui signale le mystique comme tel, c'est qu'il prétend trouver la paix, non pas à la fin d'une lutte, mais dans le renoncement à toute lutte. La réponse à toutes les questions ne lui vient pas en soulevant et résolvant des problèmes, mais bien en s'absorbant dans l'expérience pure, jusqu'à ce que l'immédiateté soit telle qu'aucun problème ne soit plus soulevé. « Les empiristes ordinaires n'aiment qu'à moitié les faits d'expérience, en tant que faits; ils

ne les tiennent pas plus tôt, qu'ils s'efforcent de les dépasser par des hypothèses, par des constructions idéales. Tandis que le mystique aime le simple fait, précisément en tant qu'il est simple et immédiat, le donné absolu, au delà duquel ne va aucune question. Cela seul est digne pour lui du nom de réel.... C'est lui qui est le seul empiriste à fond, dans toute l'histoire de la philosophie. » (*The W. and the Ind.*, I, p. 80, 82.)

De ces deux idées du mystique, Royce accepte la première, et rejette la seconde. Lui non plus n'admet pas que ce mot magique de réalité puisse désigner rien de moins que la clé de toutes nos énigmes. Si nous nous sentons confinés dans l'apparence, la raison qu'en ont toujours donnée les philosophes depuis Platon, c'est que notre expérience humaine est incomplète, déconcertante, contradictoire. Elle est faite de fragments décousus, dans lesquels apparaît de temps à autre la lueur d'une signification fugitive. Tout l'effort de notre pensée vers la vérité et vers la science consiste à chercher un point de vue plus élevé, d'où nous verrons les fragments se rejoindre, s'organiser le chaos, les faits brutaux prendre peu à peu un sens, notre monde laisser transparaître l'idée. Mais le résultat atteint par notre science est bien imparfait encore. Assurément nous sommes sur la voie qui conduit à l'être : puisque nous avons vu que le Réalisme fait fausse route, et que le Réel ne peut consister que dans une expérience. Mais la nôtre est encore, même quand elle est le plus scientifique, enfoncée de toutes parts dans un océan de mystères : la Réalité absolue serait donc une expérience achevée, entièrement organisée, dans laquelle toutes les questions auraient leur réponse, tous les faits seraient entièrement subsumés aux idées, et toutes les idées entièrement incarnées dans les faits, tous les fragments dont nous cherchons le sens entreraient comme éléments dans une harmonie que rien plus ne troublerait. (*Concept. of God*, 1re partie. — *The W. and the Indiv.*, les deux premières leçons.)

Mais, où le mystique a tort, c'est quand il croit venir en présence de l'être, ainsi défini, dans ce qu'il appelle une expérience pure et immédiate. Il n'atteint ainsi que le néant. Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, a profondément remarqué que l'expérience immédiate est nulle, quand elle s'enferme en elle-même. S'isoler dans le moment présent, c'est abolir son être même, c'est

se racornir en un pur atome, en un sentiment inconnaissable, en un rien. Le mystique entend mal la nature de la réflexion. Dans son désir de faire coïncider le Moi avec l'être illimité, il se purifie tellement de toutes ses déterminations, que la plus fidèle image qu'il puisse donner de cet état, est celle d'un dormeur sans rêve, — ou d'un mort : « Autour d'un moribond sont assis ses parents », dit un texte des *Upanishads* cité par Royce, « et ils lui demandent : Me connais-tu? me connais-tu? — Aussi longtemps que son discours ne s'enfonce pas dans son Esprit, son Esprit dans sa Vie, sa Vie dans la Lueur centrale, et celle-ci dans la plus haute Divinité, aussi longtemps il les connaît. — Mais quand a pris place ce que je viens de dire, alors il ne les connaît plus. — Et cette chose délicate, qui constitue l'essence de l'Univers, et qui est la réalité, et qui est l'âme : c'est toi, *Schvetaketu.* » Tout autre est le vrai processus par lequel le Moi s'approfondit, et descend, au-dessous de la personne empirique qui est surtout un produit de la vie sociale, vers l'Ego fondamental. Ce n'est pas trop, d'après Fichte, d'un effort sans fin, — *unendliches Streben*, — pour atteindre cette réalité inébranlable que Descartes avait crue à portée de la main. Car mon moi fini et momentané s'ignore lui-même. Il ne révélera son contenu qu'au moi de l'avenir. « Qui je suis » est une notion qui fuit toujours devant moi, quoique à tous moments je croie la saisir. Toute conscience est un appel à d'autres consciences. La réflexion véritable n'est pas une simplification; c'est au contraire un élargissement à l'infini. (*Studies of Good and Evil*, p. 147 et sqq.; p. 207 et sqq.)

Cette analyse des rapports du moi fini au moi profond est capitale, parce que l'absolue Réalité ne peut pas m'être étrangère. Entre la Pensée divine et la mienne, il y a la différence de ce qui est infiniment enveloppé à ce qui est infiniment explicite; mais leur substance est unique : une conscience finie, qui amènerait toutes ses puissances à l'acte par la réflexion, coïnciderait avec Dieu. Royce présente, à l'appui de cette vue classique de l'idéalisme post-kantien, une argumentation originale qu'il a exposée dans tous ses livres, toujours améliorée d'un ouvrage à l'autre, et qui a finalement reçu, dans *The World and the Individual*, le maximum de netteté et de solidité. (Leç. VII et VIII du 1er vol. — Cf. aussi dans *The Religious aspect of philos.*, ch. XI; dans *The Spirit*

of mod. phil., leç. XI; et dans *Studies of Good and Evil*, l'essai intitulé : *Implications of self-consciousness*.)

C'est par des remarques d'un caractère plutôt épistémologique que cette thèse métaphysique est prouvée. Une idée a telle ou telle signification selon qu'elle se rapporte à tel ou tel objet déterminé; et elle est vraie ou fausse selon qu'elle correspond exactement ou qu'elle correspond mal à l'objet qu'elle signifie. Voilà au premier abord une relation tout extérieure : qu'une idée corresponde ou non à son objet, c'est un fait qui peut être vérifié soit par l'expérience, soit par quelque autre critère; mais il faut toujours comparer votre idée à quelque chose qui n'est pas elle. Il semblerait absurde de la consulter elle-même sur sa conformité à l'objet qu'elle représente. Il est vrai que certaines idées ont aussi une « signification interne » : par exemple une mélodie a le dessein d'exprimer la joie. Ce dessein est partie intégrante de l'idée musicale, puisque c'est de lui que la mélodie est issue. Et c'est ainsi la mélodie elle-même qui juge si son expression est réussie ou fautive. Maintenant, le contraste entre les deux cas est-il aussi rigoureux que nous venons de le marquer? Notons que l'accord de mon idée avec un objet quelconque au delà d'elle-même ne suffit pas à la rendre vraie, si cet objet n'est pas celui que l'idée avait en vue. Je puis avoir, comme étudiant en acoustique, une fausse notion de la gamme, bien qu'ayant de chaque note des images auditives et motrices correspondant exactement aux modèles musicaux. Car l'objet que j'avais donné à mon idée, c'était de construire correctement les relations physiques d'ondulations sonores : ne s'accordant pas avec cet objet-là, elle est fausse, quelle que soit d'ailleurs la justesse de mon oreille, ou mon imagination musicale. Mais inversement, si l'idée remplit exactement le dessein qu'elle s'est proposé, elle sera vraie, quand bien même elle n'imiterait que de très loin l'objet extérieur auquel elle se rapporte. Une carte est pour le géographe une représentation très fidèle d'une contrée. Le calculateur trouve une correspondance parfaite entre les nombres et les choses nombrées, pour la fin qu'il poursuit. La seule correspondance que mon idée soit tenue d'avoir avec son objet, c'est la correspondance qu'elle-même s'est prescrite d'avoir avec lui. On peut poursuivre tel dessein qui soit beaucoup plus mal servi par une similitude complète de l'objet de

sa représentation (images sensibles), que par une identité limitée et partielle cachée sous les plus vastes dissemblances d'aspect (images symboliques). Les écritures d'un registre, par exemple, représentent bien mieux les transactions commerciales, que ne feraient une légion de phonographes et de kinétoscopes. Il n'y a aucun degré de dissemblance dans l'aspect de deux objets qui exclue entre eux la correspondance, qui puisse empêcher l'un d'eux d'être la représentation la plus fidèle de l'autre. Un simple diagramme est apte à traduire les phénomènes sociaux les plus compliqués. Tout dépend de la fin qu'on se propose. La vérité est toujours relative à un dessein, sa valeur est essentiellement téléologique. Séparez de ma pensée l'intention qui s'y incarne, et ma pensée perd toute signification : elle ne tombe plus sous les catégories du vrai et du faux. Les idées sont comme des outils, elles sont là pour une fin. Elles sont vraies, comme les outils sont bons, justement en raison de leur adaptation à leur fin. Quand Spencer compare les idées qui sont des images sensibles aux idées symboliques, et proclame l'infériorité de ces dernières, c'est comme s'il disait qu'un rasoir est un moins bon outil qu'un marteau. (*The World and the Indiv.*, I, p. 23-36, p. 300-310.)

La conclusion où conduit cette analyse, c'est que vous ne pouvez pas regarder du dehors une idée, et dire si elle correspond ou non à son objet. Vous êtes obligé de demander à l'idée elle-même quelle tâche elle s'est assignée, et vous ne pouvez la juger que là-dessus. Les « significations externes » vont ainsi rejoindre les « significations internes ». C'est l'idée qui pose elle-même les conditions de sa vérité. L'intention qu'elle avait est le seul juge qu'elle reconnaisse. Il n'est aucune puissance dans le ciel ou sur la terre qui ait qualité pour lui faire une loi de ressembler à un modèle qu'elle-même ne se serait pas d'abord proposé d'imiter.

Demandera-t-on alors comment l'erreur est possible? On est souvent bien imparfaitement maître de son propre dessein. On l'incarne en des formes vagues, inadéquates. Ainsi le Don Juan de Musset veut l'idéale beauté, mais il a si peu déterminé sa propre volonté qu'il est le jouet des plus grossières méprises; c'est à peine si une longue série d'essais et d'éliminations successives le rapprochent lentement du but. A bien dire, il n'y a pas d'idées absolument fausses, radicalement infidèles à leur objet; puisque mon

objet est précisément ce que je veux qu'il soit, ce que je dis qu'il est. Mais il y a des idées qui ne savent pas bien ce qu'elles veulent. Leur propre intention reste pour elles-mêmes pleine d'inconnu. Elle est leur, et pourtant étrangère. C'est ainsi que le mathématicien crée librement ses objets par ses définitions : sous la seule condition d'éviter la contradiction, il appelle à l'être par un décret arbitraire les plus étranges possibilités que sa fantaisie ait pu composer. Mais cette terre de fées, qui n'existe que par son bon plaisir, n'est pas plutôt sortie du néant, que lui-même s'y promène d'étonnement en étonnement. Il arrive qu'il mette des siècles à découvrir toute la portée, à épuiser tout le sens de sa propre décision. Les algébristes peuvent s'égarer dans leur univers aussi bien que les physiciens dans le leur. De ce que c'est l'idée qui se donne elle-même son objet, par l'intention qu'elle incarne, il ne s'ensuit donc pas qu'elle coïncide déjà rigoureusement avec lui. L'objet peut être encore bien reculé, la vérité bien hors de portée. La Vérité, c'est dans ce cas la détermination plus complète du dessein qui s'est imparfaitement manifesté dans l'idée. « La signification externe, c'est l'approfondissement de la signification interne. » (*Ibid.*, p. 327-335.)

Mais en insistant sur cette définition de la Vérité, nous allons voir subitement s'illuminer toutes les discussions qui précèdent. Les fils directeurs que nous avions paru saisir un peu au hasard dans notre recherche de l'être, et dont on avait peine à voir la convergence, vont se réunir tout à coup dans nos mains. Car si, en aucun cas, la Vérité d'une idée ne peut être indépendante du dessein qui s'incarnait dans cette idée, alors l'absolue Vérité est nécessairement inconcevable à part des intentions que je donne à toutes mes pensées. Elle ne m'est pas extérieure. Il ne faut pas se tourner vers le dehors pour contempler le divin modèle de toutes les idées. Puisque la vérité des idées n'est que leur valeur téléologique, et puisque mes pensées sont susceptibles d'une vérité, le Juge suprême doit donc avoir fait siennes toutes mes fins d'être pensant. Sa volonté doit alors coïncider avec ma volonté, et l'inclure. L'omniscient est moi-même élargi (a larger inclusive self). Ma route vers l'Absolue Réalité est par conséquent une méthode de réflexion; non pas la réflexion du mystique, qui ne trouve que le vide; mais un « unendliches Streben » à la façon de Fichte,

un processus de « négativité », selon la formule de Hégel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Je m'avancerai vers le vrai de la même manière que le mathématicien de tout à l'heure progressait dans sa science : en pressant toujours davantage la signification de mes propres décrets, en épuisant le contenu de mes intentions, en amenant à la conscience claire tout ce que ma pensée momentanée enveloppe sans le savoir, en résolvant l'un après l'autre tous les problèmes qui s'engendrent dialectiquement de ce problème : quelle est la portée de ce que je veux dire? (*What do I mean*?) Mais, si près de nous en un sens, le Réel peut être dit, en un autre sens, infiniment distant de nous. Car il est l' « Autre », qui reste toujours au delà de toute expérience finie, qui recule au fur et à mesure qu'on marche vers lui, chaque progrès nouveau découvrant une nouvelle conquête à entreprendre. Royce appelle quelque part le Dieu de Hégel un « homme de guerre » : le sien aussi est un homme de guerre, qui n'a assigné de terme à son combat qu'après que tout désordre, tout mystère, toute irrationalité auront été pris corps à corps et terrassés. Un monde où reste finalement quelque chose d'opaque, d'imperméable à l'idée, une donnée brute, un fait sans raison, ne peut pas être son monde. Pas davantage évidemment, — si le devenir divin est défini comme un progrès éternel vers l'absolue détermination des intentions laissées imprécises par la pensée finie, — les universaux, les types et les genres, ne peuvent avoir place dans la constitution définitive de l'être. Le général, c'est encore de l'ambigu, de l'imprécis, de l'indéterminé. Une idée générale est toujours une idée inadéquate, qui détermine insuffisamment sa signification, son dessein. Une des erreurs ontologiques de la pensée et de la science modernes, a été d'attribuer à des universaux, — tels que la notion d'énergie, — la réalité absolue. C'était aller contre l'instinct de l'humanité, aussi bien que contre les conclusions de toute rigoureuse analyse du concept de vérité. La réalité finale est toujours entièrement déterminée, et, partant, singulière. L'expérience absolue et achevée ne connaît que l'individu. Notre Dieu n'est pas une forme ou une catégorie; il est concret et vivant.

Avant d'approfondir la nature de ce Dieu auquel nous ont conduits les analyses qui précèdent, et d'examiner de plus près la relation que soutient avec lui le monde fini, une dernière démarche est

encore nécessaire pour achever de nous rendre certains de son existence. Car, après tout, d'où tirons-nous l'assurance qu'il existe ainsi un Autre, un Au-delà, une Réponse suprême, une plénitude de signification dans l'Univers? Qu'est-ce qui nous oblige à traiter autrement que comme un beau rêve, comme un chimérique idéal, cette expérience parfaitement organisée dont la nôtre serait seulement l'ébauche, cette ultime Vérité située à l'infini dans le prolongement de chacun de nos problèmes? Ma pensée, il est vrai, et l'expérience humaine en général, appellent, au delà d'elles-mêmes, un complément : témoin ces « possibilités d'expérience » invoquées par Kant et Mill; mais pourquoi n'y aurait-il pas là une illusion? Peut-être n'y a-t-il, en tout et pour tout, que le fragment actuel de vie empirique : ne pouvons-nous donc être des sceptiques, et n'avons-nous pas le droit de douter de toute réalité qui n'est pas donnée ici et maintenant?

L'argument dont se sert Royce pour convaincre d'inconsistance une telle hypothèse est d'une belle audace dialectique. C'est un très ingénieux rajeunissement de la vieille preuve ontologique. (*The World and the Indiv.*, I, p. 371, *Concept. of God*, p. 39; *St. of Good and Evil*, p. 217.) Royce accorde au sceptique, provisoirement, sa demande : mais qu'est-ce que demande précisément le sceptique? Demande-t-il que l'ultime réalité, ce soit cette décevante expérience qui croit tous ses problèmes résolus quelque part, qui n'accepte pour impénétrable aucun mystère, et postule un ordre caché sous le décousu de ses fragments? Non, évidemment : puisque au contraire il déclare cette expérience erronée, mensongère, contredite par une vue exacte des choses. Il la juge donc du point de vue d'une autre expérience, qui, d'après lui, serait la vraie, l'absolue, la définitive, qui aurait le fin mot de notre banqueroute, à laquelle serait pleinement connu l'irrémédiable emprisonnement de l'être dans les étroites limites de la pensée finie. Nous avons appris des idéalistes qu'on ne peut entendre autre chose par une erreur que l'écart entre une expérience mal informée et une expérience plus compréhensive, qui tient compte de toutes les données. Nous avons vu aussi qu'une expérience purement possible est un non-sens. Un sceptique conséquent postule donc, derrière notre expérience abusée, une autre expérience actuelle, qui ait conscience d'être le tout de l'être, qui soit sûre qu'au delà de son émiettement il n'y a place pour aucune

unité. Mais voici justement où l'hypothèse se détruit elle-même. L'expérience en question ne pourrait avoir pareille certitude qu'à la condition d'expérimenter « comment et pourquoi » il en doit être ainsi. Mais elle serait ipso facto cette expérience absolue, achevée, parfaitement organisée, que le sceptique nie. Car la manière de prouver le bien fondé d'une négation, c'est de montrer que les seuls éléments qu'on admet suffisent à résoudre tous les problèmes qu'on pose. Nous avons donc affaire à une expérience qui se suffirait à elle-même; qui ne poserait pas de questions sans y répondre, une expérience satisfaite, complète, logique, l'expérience divine, l'Omniscience. On ne peut pas nier sans contradiction qu'il existe une Vérité suprême et consciente d'elle-même, un Être en paix dans la parfaite intelligence de toutes choses, un Regard par qui sont percés tous les mystères.

II

Dans l'article que Renouvier consacrait à Royce en 1888, il lui reprochait son Dieu contemplatif, qui n'a pas d'autre rôle que de rendre les idées vraies ou fausses, en plaçant vis-à-vis d'elles des modèles, des termes de comparaison autorisés. Cette critique n'était peut-être point sans fondement à une époque où Royce n'avait encore exposé ses vues que dans l' « Aspect religieux de la philosophie »; mais elle porterait à faux contre la doctrine que nous venons de résumer, et où la volonté a évidemment un rôle. C'est l'exactitude du psychologue qui a préservé ici le théologien d'un grave péril. Royce ne sait même pas ce que pourrait être une pure contemplation. Il ne fait pas de l'idée une pure image des choses; toute idée, en outre de son caractère représentatif, présente un côté actif, elle renferme la conscience d'une conduite à tenir, d'une attitude à prendre. Les idées scientifiques complexes sont des plans d'action, selon la juste expression de Stout. Une pensée n'est jamais séparable d'un dessein. S'il est vrai, comme l'a dit F. C. S. Schiller, que le trait caractéristique du pragmatisme soit de définir la vérité en termes de finalité, Royce doit évidemment être rangé parmi les pragmatistes[1]. Les idées sont des outils, elles sont là pour des fins. Si elles conviennent à l'usage qu'on en veut faire,

1. James et Schiller réclament Royce comme un des leurs.

elles sont justes; « faux » signifie « qui ne peut pas servir ». La valeur théorique est exactement de la même nature que la valeur pratique. L'originalité et le paradoxe de Royce consistent en ce qu'il a appliqué cette conception à une vérité « absolue. » Son Dieu est bien le Dieu d'un pragmatiste puisqu'il est par définition la satisfaction de mes demandes, l'approfondissement de mes « significations internes », puisque sa correspondance parfaite avec toutes mes fins est ce qui lui fournit son sens et sa preuve. Royce loue le Dieu des mystiques d'être une valeur d'usage, de n'être pas, comme la chose en soi des réalistes, sans relation à nos conflits, indifférent à nos angoisses, lointain à nos appels, d'être étanchement, lumière, et repos. Tout cela est assurément pragmatisme, mais pragmatisme qui déconcerte un peu, à vrai dire, quand on s'est habitué à interpréter le mot d'après James. Le pragmatisme de James signifie « empirisme radical », mépris des certitudes absolues, scepticisme à l'endroit de toute proposition qui prétendrait s'imposer à l'expérience au lieu de lui rester indéfiniment soumise, attachement à des critères qui s'avouent eux-mêmes relatifs et subjectifs, notion utilitaire et volontariste de la croyance et de la vérité. Il est bien certain que le tempérament intellectuel de Royce ne ressemble guère au tempérament pragmatiste ainsi compris. S'il a subi l'influence de Peirce et de James, il reconnaît avoir aussi à Bradley une dette importante. Les maîtres qu'il a surtout médités et qu'il s'est donné la tâche de continuer, et de compléter, ce sont les grands métaphysiciens allemands de l'époque post-kantienne. Il a le goût de la dialectique, et la passion de l'Absolu. Concurremment avec les appréciations téléologiques, il emploie, pour établir ses thèses, les procédés les plus dogmatiques, la réduction à l'absurde de l'hypothèse contraire, l'appel au principe de raison suffisante. Et quand il affirme la relation du réel à nos besoins, il ne faut pas être dupe d'une équivoque : James entend par là que notre raison théorique atteint seulement l'un des innombrables aspects de la vérité; c'est un monstrueux abus que de prendre pour équivalentes à l'entière réalité les constructions des philosophes; comprendre, identifier, n'est que l'un des mille buts que l'homme poursuive; « quand les autres lèvent la tête, à celui-là de faire son paquet et de se retirer jusqu'à ce que revienne son tour[1]. » Tandis que cette

1. James, *The Will to believe*, p. 69-70.

même formule revient pour Royce à affirmer au contraire l'intelligibilité parfaite des choses. Il se dit empiriste; mais il n'interroge l'expérience que pour lui arracher la preuve de son insuffisance, pour tirer parti de ses aveux d'erreur, prendre au mot toutes ses aspirations, mener à terme tous ses tâtonnements, la rendre complice en quelque sorte des *a priori* les plus audacieux. Rien d'inachevé, rien de fragmentaire ne le contente, un incoercible instinct le pousse à tenir pour provisoire toute discontinuité, à déclarer finalement réconciliables les antagonismes les plus avérés. Ce n'est pas qu'il n'ait aussi le souci très sincère de sauvegarder la complexité de l'univers, ni qu'il lui manque le sentiment du concret. Mais c'est un esprit qui a soif d'intelligibilité, et qui ne peut par conséquent trouver de repos que dans le monisme. Le pragmatisme apparaît plutôt au contraire comme une disposition à faire de l'intelligibilité une propriété accessoire, et nullement inqispensable, de la vérité. S'il en est ainsi, Royce n'est pragmatiste du'à la surface. Je dirais alors qu'il a utilisé très adroitement les formules du pragmatisme, qu'il a fait bénéficier son système d'une très judicieuse psychologie de la connaissance, mais qu'il est resté volontairement étranger à l'esprit de la doctrine de Peirce [1].

Si l'on ne trouve pas dans Royce un défenseur du « primat de l'action », c'est que le primat de l'action, comme on l'entend depuis Kant, est une formule aussi partiale, aussi exclusive en son genre que pouvaient l'être en sens opposé les formules de n'importe quelle métaphysique prékantienne. Le moralisme agnostique ne sacrifie pas moins d'intérêts, et des intérêts moins précieux que le spinozisme. L'option est-elle donc obligée? La préoccupation dominante de Royce, surtout dans ses deux derniers ouvrages, *La Conception de Dieu* et *Le Monde et l'Individu*, est de satisfaire à toutes les demandes de la morale, aussi exigeante qu'un moderne puisse la concevoir, avec une métaphysique qui réponde pleinement par ailleurs à tous les besoins de la Raison spéculative. Il fera voir que cette réalité dont nous avons minutieusement tout à l'heure analysé le concept et que nous avons trouvée infinie, absolue,

1. Royce classe sa doctrine parmi les doctrines idéalistes. Il est parfaitement conscient de l'opposition que nous venons de faire voir entre ses tendances et les tendances pragmatistes.

complète, est pourtant un choix entre les possibles. Il donnera dans un système moniste un fondement solide à l'individualité finie; il réconciliera, avec l'optimisme absolu du rationaliste radical, la réalité du mal, la contingence du progrès, la valeur de nos efforts. Il trouvera place pour la liberté dans un univers qui a été défini comme présent à une pensée omnisciente. Ce qui résoud toutes ces oppositions fameuses dans l'histoire de la philosophie, c'est la doctrine à laquelle nous avons été conduits en approfondissant la nature de la vérité. La vérité n'a de sens que rapportée à un dessein. Une erreur, c'est une intention qui n'est pas arrivée à la pleine conscience d'elle-même, et qui se méprend sur ce qu'elle veut. L'être réel et final, au contraire, c'est un dessein qui s'est entièrement déterminé lui-même, qui ne laisse indécis et en suspens rien de son propre contenu.

Or cette conception de l'être est seule capable de lui conférer l'individualité. La pure connaissance, séparée de la volonté par une vicieuse abstraction, ne peut atteindre que les genres, les types, les universaux. L'idéalisme du XIX[e] siècle, pour avoir précisément défini le réel en termes de connaissance théorique, s'est interdit d'individuer ses êtres : il s'est enfermé dans le royaume du possible, dans le monde des formes et des lois. Mais il s'est mis par là en contradiction avec l'instinct profond de l'humanité, qui ne croit que dans l'individu, qui n'aime que lui, et ne veut s'arrêter qu'à lui. L'individu, c'est-à-dire l'unique, — ce qui n'admet pas de substitution ni de répétition (no otherness) est inaccessible à la pensée conceptuelle. Il n'y pas de définition de l'individu, pas d'idée de Socrate. Car la seule entreprise de le définir admet par avance qu'il y a au moins deux exemplifications de Socrate : le Socrate réel, et le Socrate conçu. L'individu n'est pas davantage un fait expérimenté, une donnée en présence de laquelle les sens nous amèneraient. L'occupation exclusive d'un lieu dans l'espace ne suffit pas à individuer. Vous me dites que vous reconnaissez dans cet homme votre ami sans confusion possible, à sa voix, à ses manières, à sa conduite : mais comment les sens pourraient-ils vous garantir que votre ami n'a pas de Sosie, que le groupement de qualités qui le constitue n'est répété nulle part? De vrai, l'individualité est hors des atteintes de la connaissance intellectuelle ou empirique. C'est l'affection, l'intérêt, l'amour, qui sont exclusifs,

qui nous apprennent que les objets sont uniques, originaux, inimités. C'est l'affection qui nous rend certains, en avance sur toute expérience, qu'il n'y a aucun autre objet capable de remplir la signification et l'intérêt que j'attache à cet objet-ci. Personne n'est semblable à ma bien-aimée, à mon enfant, à mon ami. La conclusion de ces remarques, — que Royce a longuement développées dans la seconde partie de la Conception de Dieu, — c'est qu'en mettant à la racine de l'être, non pas une Pensée simplement spéculative, mais une Connaissance qui remplit adéquatement un dessein, nous avons obligé le Réel, pour ainsi dire, à atteindre ce suprême degré de détermination qui ne permet aucune substitution, à l'exemplaire actuel, d'un autre exemplaire semblable. (*Conc. of God*, p. 216-271. *The W. and the Indiv.*, I, 290-296; II, p. 455-460.)

Des conséquences importantes vont bientôt découler de cette individualité de l'être. Pourtant, au premier abord, il ne semble pas que nous ayons fait là une découverte de bien grande valeur pour l'Éthique. Car ce que demande la Morale, ce n'est pas tant que l'être soit individuel et concret dans son tout; elle demande qu'il existe une Société d'individus autonomes, créant par leur attitude un ordre moral, une République des Fins, une Cité de Dieu, collaborant par leur libre effort à un progrès qui n'a rien de fatal. Notre monisme optimiste pourra-t-il donner un fondement à cette notion de personne?

Mais d'abord, quand on réclame pour la personne humaine l'autonomie, il est bien évident que personne ne peut entendre par là faire de chacun de nous un être isolé, indépendant, sans relations. Même s'il pouvait exister un tel être, ce n'est sûrement pas le moi humain qui en fournirait l'illustration. Les psychologues qui ont analysé la conscience que nous prenons de notre personnalité, insistent tous sur les relations que cette conscience soutient avec l'organisme, avec l'hérédité. Royce lui-même et Baldwin ont mis en évidence une relation plus fondamentale encore. Ce sont mes « expériences sociales » qui m'ont fait prendre conscience de moi-même. C'est en venant à connaître les autres hommes que je me suis opposé à eux. L'imitation, la parole, le jeu, la rivalité, les passions, m'ont rendu conscient d'un contraste entre ma propre vie interne et la vie intérieure d'autrui. Par conséquent l'individua-

lité de chaque homme est bien éloignée de rompre l'unité de l'être; appuyée sur le sentiment d'un contraste, elle n'aurait aucun sens en dehors de la vie sociale, et elle varie en concomitance avec les circonstances de cette vie. Il n'y a pas « un » moi dans un homme, il y a une multitude de moi différents, juxtaposés en désordre, discordants et souvent en lutte, selon le hasard des non-moi auxquels cet homme est amené à s'opposer. Autant vous avez de fonctions, de devoirs, de modes d'activité, autant de personnes vous êtes, en un certain sens. En face du moi de la vie courante, il y a le moi dans lequel on se complaît quand on rêve à ce qu'on eût pu être. Quand donc on insiste sur l'unité de l'individu humain, quand on le représente comme un centre, comme une origine, on ne peut vraiment pas avoir l'idée de l'enfermer en lui-même comme une sorte de monade. Si l'être humain a une originalité et une permanence, il ne les tient certainement pas de cette masse chaotique et variable de fragments que le hasard a entassés; ce ne peut être que la direction imprimée à tout cela par un certain plan de vie, qui nous individualise. Quiconque n'a pas conçu un idéal à exprimer, un dessein à la réalisation duquel il veut faire servir toutes les rencontres et toutes les expériences de sa vie, celui-là n'est pas du tout un moi, mais une série de moi empiriques, nés du hasard, et liés ensemble d'une manière plus ou moins accidentelle par les processus de la mémoire. Mais une telle conception de la personnalité n'a plus rien d'incompatible avec la métaphysique de Royce. On les voit au contraire s'ajuster très exactement l'une à l'autre. La vie divine trouve avantage, pour la plénitude et la richesse de sa réalisation, à s'exprimer dans la forme d'un système articulé de vies qui coopèrent. Le dessein que Dieu achève dans l'éternité, sera mieux achevé, si une multitude de travailleurs font tous l'affaire de leur Père commun chacun à sa façon, en s'assignant chacun une tâche qui est sa tâche à lui. (Cf. *The World and the Individual*, II, p. 242-331; *Conception of God*, p. 272-302; et l'*Essai sur les Anomalies de la Conscience de soi.*)

Soit; mais n'avez-vous pas, en affirmant l'unité de l'être et la dépendance réciproque de toutes ses parties, sacrifié la liberté de la personne sans laquelle il n'y a pas d'ordre moral ni de Cité de Dieu? Comment le moi humain serait-il en quelque mesure le créateur de son attitude et de sa destinée, s'il est ce produit du sang,

de l'organisme, de l'éducation et du voisinage, que vous nous avez montré? C'est ce que Royce a dit de l'individualité du monde qui va lui fournir de quoi répondre à cette question. Nous savons que le monde est unique, sans répétition possible, sans qu'aucun autre pareil puisse être conçu remplir le même intérêt, la même signification ; unique comme est unique pour une mère son enfant. Les parties participent nécessairement à ce caractère du tout. L'individualité est comme un ferment : un être individuel individualise tout ce qui est en rapport avec lui. Aucun de nous n'est répété ; chacun fait, dans le concert universel, sa partie originale ; et puisque notre moi, disions-nous, consiste dans notre idéal, mon idéal est tellement mien que, si j'étais absent du monde, il ne se trouverait personne à pouvoir occuper ma place. Mais ceci revient à dire que j'échappe à l'explication par la cause : car expliquer causalement quelqu'un, ce serait justement pouvoir lui donner un double, le décrire complètement du dehors, déterminer sa vie entière, sans se confondre avec lui. On n'explique les choses qu'en les ramenant à être des cas d'un type, par subsomption de leurs caractères à des formules universelles. Mais l'unique répugne à être traité ainsi. L'individu n'est jamais, comme tel, le pur résultat de la loi. Il est difficile de ne pas être frappé de la ressemblance entre cet argument et celui avec lequel l'*Essai sur les Données immédiates de la Conscience* avait familiarisé les lecteurs français, longtemps avant qu'aient paru la *Conception de Dieu* ni *Le Monde et l'Individu*. « Nous verrions, concluait déjà M. Bergson, que si notre action nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se reproduire jamais. » Pour l'un comme pour l'autre philosophe, l'explication causale laisse en dehors de sa prise l'aspect le plus intime, le plus profond, et le plus vrai de l'être. N'importe quelle parcelle de réalité concrète a son originalité qu'il est impossible de dériver. Je suis libre, en dernière analyse, parce que je suis. Chacun de mes moments introduit dans le monde quelque chose de nouveau parce qu'autrement ce ne serait pas un moment de vie. Et pourtant, en un autre sens, d'après Royce, l'effort du psychologue pour traiter le moi humain comme une pure résultante des conditions d'organisme et de milieu, est

légitime. C'est qu'à côté de la vue métaphysique du réel, qui le rapporte à son sens ultime et à son tout, et qui forme ce que Royce appelle le « Monde d'appréciation » (le monde de la qualité), — la connaissance finie a constitué un « monde de description » qui n'est point illusoire ni faux, mais qui donne des mêmes vérités une autre traduction plus symbolique, moins immédiate. Cette « description » n'atteignant plus l'unité de l'être par le dedans, comme l'identité d'une même vie et l'achèvement d'un dessein, est réduite à l'atteindre par le dehors, en faisant entrer dans des catégories et des formes les fragments disjoints de la réalité. Elle met les lois de la dépendance causale, où la métaphysique mettait la continuité d'une même signification. En sorte que la science déterministe de l'esprit, sans être illégitime, est inadéquate et incomplète. Au delà de tous les caractères généraux qu'elle analyse en vous et rattache à leurs causes, il y a quelque chose qui lui échappe. Et c'est justement ce qui fait de vous un être distinct et original, un individu concret, une personne : l'idéal que vous vous êtes donné, la tâche que votre vie remplira. (*Spirit of mod. philos.*, leç. XI; *The W. and the Indiv.*, I, leç. X, II, leç. VII et VIII.)

On s'inquiétera peut-être de cette distinction même entre une réalité métaphysique et un monde phénoménal. Tous les panthéismes, dira-t-on, ont ainsi distingué une nature naturante et une nature naturée. Le but qu'ils disent se donner, c'est la réconciliation du fini et de l'infini : mais l'opération se fait toujours aux frais du fini. En dernière analyse, il est déclaré apparence, illusion, pur phénomène : ce n'est qu'une négation; au Bien sans mélange, à la Vérité sans ombre, appartient seulement la réalité positive. L'univers est le meilleur possible par la nécessité de la nature divine. L'individu fini, dans la mesure où il participe à l'être vrai, ne peut que coopérer à l'éternelle perfection : mais comme il est incapable de l'endommager, elle n'est pas son œuvre, elle ne dépend ni de son choix, ni de son effort. Il est clair qu'un véritable ordre moral ne s'accommode pas d'une pareille vue. Il lui faut un Univers dont la bonté soit une création de nos efforts, où le mal soit réel, et le progrès contingent. Toute conception des choses qui prend au sérieux les demandes de la moralité enferme un élément de pessimisme. Royce n'a-t-il pas au contraire donné des gages à l'optimisme absolu, quand il identifiait à priori la suprême réalité avec

la solution de tous les problèmes, l'achèvement de toutes les fins, le triomphe irrévocable de l'ordre et de la rationalité?

Royce méprise pourtant l'optimisme vulgaire. Schopenhauer, le premier auteur allemand qu'il ait lu, a fait sur lui une grande impression; il n'admet pas qu'on ait apprécié sérieusement la valeur de l'existence quand on ne reconnait pas dans la philosophie de Schopenhauer une vue profonde, sinon totale, de la vérité. Dans les controverses récentes qui ont eu lieu en Amérique sur la revision des crédos, il déclare avoir sympathisé plutôt avec les avocats des vieux dogmes sévères. Comme James dans un admirable chapitre des *Variétés de l'expérience religieuse*, il pense qu'il est d'une philosophie mesquine et superficielle de fermer les yeux à l'évidence de la souffrance, de l'agonie et du désespoir; c'est se moquer de Job que de lui représenter sa torture comme une condition du bien universel, que de lui parler de médicaments salutaires, ou de brûlures utiles. Et qu'on ne lui explique pas non plus le mal comme la conséquence des abus de la liberté! Il y a dans le monde de l'injustice, du caprice, de la cruauté gratuite. Les pères pèchent: ce sont les enfants, malades de naissance, dégénérés, moralement corrompus, qui souffrent et qui paient. Que dire de tant d'efforts réduits à néant, de tant d'idéals détruits, de tant d'affections meurtries journellement par l'aveugle brutalité des lois naturelles! La vie n'est pas seulement une tragédie, c'est une tragédie vide de sens, un cauchemar, une farce atroce et diabolique dont James a eu raison de dire qu'elle répond exactement à l'angoisse accablante du fou mélancolique.

Dirons-nous, comme tant d'optimistes, que c'est seulement la vue partielle que nous avons des choses qui nous les fait voir ainsi déroutantes, douloureusement stupides; en sorte que pour une vue complète comme celle que Dieu prend de l'univers, tout pourrait au contraire être satisfaisant, tout se justifierait, tout prendrait un sens? C'est dans le temps qu'existent le mal et la défaite, va-t-on répétant : mais sans doute hors du temps, dans l'éternité, la signification même de ces mots est inconnue à Dieu. Ce n'est point la pensée de Royce. Il est bien vrai que pour lui obtient place dans l'éternité l'irrévocable triomphe. Mais appeler Dieu le victorieux, ce n'est pas nier le mal. Pourquoi la paix divine ne serait-elle pas conquise de haute lutte? La tension, le conflit, la disci-

pline, sont la condition de toute perfection, et la loi même de toute vie. Le Dieu de Royce a connu le mal, éprouvé la défaite, comme le héros a ressenti la crainte, pour la surmonter, et atteindre par là un degré de gloire inaccessible au Dieu sans passions et sans vie des mystiques. La seule différence entre le héros et Dieu, c'est qu'il ne faut mettre en Dieu aucune limite humaine à l'intensité du combat, à la violence de l'effort, ni par conséquent à l'angoisse de la tragédie, à l'amertume du calice. C'est là le sens profond de la doctrine de la rédemption, et du drame de Gethsémani. Cet optimisme-là ne mérite évidemment plus le reproche, qu'on adressait justement tout à l'heure à l'optimisme vulgaire, de rendre vaine notre moralité. La bonté de l'univers n'est pas indépendante de notre labeur. L'homme de bien n'a pas à regretter les privations et les fatigues qu'il a endurées. Car notre effort est une partie de l'effort même par lequel Dieu terrasse l'ennemi. On objectera que, du moment où l'éternelle perfection ne reçoit pas de dommage par le fait de ceux qui manquent à leur tâche, le péché perd quand même sa signification, la moralité demeure malgré tout une duperie, et le fatalisme garde le dernier mot. Le christianisme a répondu avec profondeur qu'il est nécessaire que Dieu expie pour ceux qui font le mal. Ceux qui ont fui ont bien, dans la mesure de leur pouvoir, compromis le succès de la bataille. En un mot l'éternité n'est pas, comme l'ont redit tant de mystiques, le lieu d'une paix toute gagnée d'avance. La réussite de l'œuvre éternelle n'est que le résultat d'ensemble de tous les succès qui dans le temps apparaissent et disparaissent sans fin les uns après les autres, et qui sont là par conséquent toujours partiels, incomplets, toujours tournés vers un achèvement et au delà.

Quelques remarques simples justifient cette réconciliation du temps et de l'éternité. Le mot « présent » a un double sens. D'une part les événements qui constituent une succession s'excluent l'un l'autre : quand l'un est présent, les autres ne sont plus ou ne sont pas encore. Et pourtant, quand nous expérimentons directement une succession, quand par exemple nous écoutons une phrase musicale, un rythme, une mélodie, nous observons que cette succession est, dans son ensemble, présente à la fois à notre conscience. C'est seulement à cette condition que je puis percevoir le rythme, et que la musique peut me faire éprouver une émotion.

Faute de tenir compte de ce second sens, on réduirait le présent au pur instant mathématique, et l'on rendrait inintelligible toute expérience d'une véritable durée. D'ailleurs la psychologie a un nom pour ce présent étendu sur une série d'états de conscience : James l'appelle notre « specious présent[1] ». On a mesuré l'intervalle de temps que nous sommes capables de tenir ainsi sous un seul regard. Ce présent spécieux de l'homme est assez court ; mais il est évident que la limitation en est arbitraire. Royce conçoit qu'il pourrait être étendu ou raccourci d'autant de manières que l'on voudra : et cette hypothèse lui sert pour de très curieux aperçus de philosophie cosmologique. Mais surtout on peut concevoir un présent spécieux qui s'étende sur la série infinie des événements qui s'écoulent dans le temps. Ainsi quoique chaque événement, d'un certain point de vue, exclue de l'existence, quand il est présent, tous les autres événements; rapportés à la conscience suprême tous les événements pourraient être embrassés d'un seul regard. La conscience éternelle aurait, au Tout des événements de l'univers et au tout du temps, précisément la même relation que notre conscience humaine à une phrase musicale dont nous percevons le rythme. Dieu saisirait la signification totale de l'univers, comme nous l'expression d'une mélodie. Ce ne serait qu'une différence de « présent spécieux[2] ». Le fini n'est donc pas sacrifié à l'infini, le temps à l'éternité. Ni l'un ni l'autre ne sont illusoires. Ils ne sont pas non plus étrangers l'un à l'autre. Nos défaites, nos agonies, nos péchés, nos efforts, ont place dans l'ordre éternel des choses. Seulement l'éternel voit en même temps qu'eux leur complément, la victoire, le repos, l'étanchement. Il n'y a d'ailleurs pas à s'étonner qu'un moment unique puisse embrasser à la fois l'expérience du désir et celle de la satisfaction, l'expérience de la défaite et celle du triomphe, l'expérience de l'angoisse et celle de la paix. Notre expérience nous présente constamment des états de ce genre, par exemple dans la surprise, dans le jeu. L'éternité n'annule donc pas le temps. La tension sans fin du monde fini fait

1. La distinction de deux durées est familière aux lecteurs de l'ouvrage de M. Bergson cité plus haut. Personne n'a montré avec plus de profondeur que M. Bergson, l'insuffisance du temps mathématique, du temps spatialement symbolisé, à rendre compte de la véritable nature de la durée vécue.

2. Royce a longuement discuté, dans un essai supplémentaire, placé à la suite du premier volume de *The World and Individual*, les difficultés que soulève l'idée même d'une série infinie.

partie de la conscience qui contemple le repos et l'harmonie de l'éternité. Cette doctrine couronne la métaphysique de Royce. Elle en synthétise parfaitement la double tendance. Il faut à Royce d'une part l'intelligibilité absolue : il serait contradictoire que le fragmentaire et l'inachevé ne trouvent pas l'Au-delà qu'ils réclament. Mais il a aussi le souci de ne pas manquer la vraie destination de la philosophie, en négligeant ce fragment actuel de réalité concrète qui est notre propre vie humaine. Que servirait de nous parler de l'éternel si ce n'était justement pour donner à notre existence propre plus de signification, plus de valeur, et plus de réalité?

H. Robet.

LA PSYCHOLOGIE QUANTITATIVE

(*Suite* [1].)

II

La deuxième base de la loi de Fechner est un ensemble de résultats tirés de recherches diverses, faites par des physiciens, des astronomes et des mathématiciens. Il serait oiseux de les rapporter en détail. J'en choisirai une ou deux parmi les plus caractéristiques, celles que le fondateur de la psychophysique jugeait les plus probantes.

Un mot d'abord des travaux mathématiques. Dans ses *Elemente der Psychophysik*[2] un paragraphe intitulé « Fortune physique et morale » expose les idées de Bernouilli, Laplace et Poisson, sur la valeur relative *exacte* d'une même somme d'argent gagnée par des hommes inégalement riches. « On doit distinguer dans le bien espéré, dit Laplace[3], sa valeur relative de sa valeur absolue : celle-ci est indépendante des motifs. *On ne peut donner de règles générales pour apprécier cette valeur relative*[4] »; cependant il est naturel de supposer la valeur relative d'une somme infiniment petite, en raison directe de sa valeur absolue, en raison inverse du bien total de la personne intéressée. En effet, il est clair qu'un franc a très peu de prix pour celui qui en possède un grand nombre et que la manière la plus naturelle d'estimer sa valeur relative est de la supposer en raison inverse de ce nombre. » — « D'après ce principe x étant la fortune physique d'un individu, l'accroissement dx qu'elle reçoit produit à l'individu un bien moral réciproque à cette fortune; l'accroissement de sa fortune morale peut donc être

1. Voir le numéro de janvier dernier.
2. Zweite unveränderte Auflage, Leipzig, 1889, Breitkoff und Härtel, erste Theil p. 236 et 237.
3. *Théorie analytique des probabilités*, p. 187.
4. Je souligne cette phrase qui ne l'est pas dans Laplace.

exprimée par $\frac{kdx}{x}$, k étant une constante. Ainsi en désignant par y la fortune morale correspondante à la fortune physique x on aura.

$$y = k \log x + \log h.$$

h étant une constante arbitraire, que l'on déterminera au moyen d'une valeur y correspondante à une valeur de x. » Sans doute Laplace a construit là une formule ingénieuse mais sans aucune valeur scientifique. La fortune morale varie avec une foule de causes dont la plus importante est sans doute le caractère même du sujet, et ce caractère impressionné par les dispositions du moment, etc. La valeur d'un gain est en rapport avec la fortune que possédait déjà le gagnant; c'est vrai, mais pas du tout également vrai pour différents individus possédant une fortune égale. La valeur morale du gain dépend *entre autres* de la fortune du gagnant, c'est là une des conditions qui déterminent cette valeur et ce n'est pas du tout la seule. Le rapport de 1 franc gagné à 100 francs de fortune antérieurement acquise varie surtout avec la valeur morale de cette fortune elle-même. Celui qui a peine à se suffire avec ses 100 francs éprouvera, en gagnant 1 franc de plus, une impression toute autre que celui qui a déjà du superflu, etc. Je m'étonne que la formule n'ait pas été présentée sous cette forme-ci : l'impression produite sur un sujet possédant 100 francs résultant d'un premier gain de 1 franc sera, à l'impression produite chez ce même sujet par un deuxième gain de 1 franc, dans le rapport de...; ici du moins on comparerait des termes de même nature : deux gains réalisés dans des conditions à peu près semblables : même sujet, même fortune, etc. Je me hâte de dire que c'est plutôt sous cette seconde forme que Fechner a appliqué la formule de Laplace à la mesure des sensations. Dans les pesées on compare non pas l'impression produite par 1 kilo, rapportée à l'ensemble du poids du corps redressé par l'action concurrente de la masse des muscles, mais 1 kilo comparé à un autre kilo ou à une fraction de kilo.

La part attribuable aux mathématiciens dans la fondation de la psychophysique est d'ailleurs secondaire; l'apport fait par les physiciens et les astronomes a été plus directement utilisé.

Je vais citer deux expériences, celles que le physicien de Leipzig a considérées comme les plus concluantes.

Fechner, dans les *Elemente der Psychophysik*[1], déclare que les mensurations sur lesquelles il s'appuie pour déterminer la sensibilité aux stimulations lumineuses, sont tirées des travaux de Bouguer, Arago, Masson, et Steinkeil et qu'il n'a fait qu'ajouter à ces résultats ceux obtenus dans ses recherches et dans celles de Volkman.

Voyons ce que ces travaux ont établi.

L'expérience la plus ancienne est celle de Bouguer.

Il rechercha quelle intensité doit avoir une certaine lumière pour empêcher que l'œil en perçoive une autre plus faible. Le procédé expérimental consiste à produire sur un écran blanc éclairé par une bougie, une ombre produite par une règle interposée entre l'écran et une seconde bougie et d'éloigner cette seconde bougie jusqu'au moment précis où l'ombre disparaît. La première bougie étant à 1 pied de l'écran, il a fallu écarter la seconde bougie jusqu'à une distance de 8 pieds pour que l'ombre disparût. « Ainsi, conclut Bouguer, la distance entre les deux lumières n'a cessé d'être visible que lorsque la petite partie ajoutée a été environ 64 fois plus faible que la première[2]. »

La plus petite différence perceptible était donc ici $\frac{1}{64}$. Bouguer ajoute que la *sensibilité doit varier avec l'œil de l'observateur*[3]; mais, et c'est là le fait intéressant au point de vue de la loi de Weber, *il a cru reconnaître* que pour son œil, la sensibilité était indépendante de la force de la lumière[4].

Donc voilà une première sorte d'expériences faites selon toute apparence sur un seul sujet, l'auteur lui-même, lequel croit reconnaître, a donc l'impression, que pour lui la sensibilité était égale avec une lumière forte ou faible.

Les expériences de Masson semblent plus concluantes. Cet auteur, sur un disque blanc, d'environ 6 centimètres de diamètre[5],

1. Zweite unveränderte Auflage, erste Theil, p. 140.
2. M. Foucault, *op. cit.*, p. 22.
3. Je souligne ce passage.
4. Bouguer (*Traité d'optique sur la gradation de la lumière*), cité par Masson dans *Annales de Chimie et de Physique*, 1845, 3e série, t. XIV, p. 148-150.
5. Masson, *op. cit.*, p. 150.

trace un secteur dont la surface est dans un rapport donné avec celle du cercle; il noircit une portion du secteur laissant blanc le bord large extérieur et le triangle inférieur.

Le disque de papier est fixé au moyen de colle de poisson sur un disque en cuivre qu'un mouvement d'horlogerie fait tourner à raison de 2 à 300 tours à la minute. La surface noire du secteur enlève donc une partie de la lumière. La largeur du secteur rapportée au développement de la couronne détermine la mesure de l'éclairement de celle-ci. Si le secteur représente la 50[e] partie de la couronne, l'éclairement de celle-ci est de $\frac{1}{50}$ plus faible que l'éclairement du fond blanc général du disque.

On peut déterminer expérimentalement quelles dimensions il faut donner au secteur pour que le sujet distingue une couronne grise sur le fond blanc. Le rapport entre la grandeur de ce secteur, et le développement de la couronne mesurera la sensibilité de l'œil. « En essayant différentes vues, dit Masson [1], j'ai trouvé que pour celles que l'on considère comme faibles, la sensibilité a varié de $\frac{1}{50}$ à $\frac{1}{70}$. Elle a été de $\frac{1}{80}$ à $\frac{1}{100}$ pour les vues ordinaires, et pour les bonnes vues de $\frac{1}{100}$ à $\frac{1}{120}$ et au delà. J'ai rencontré deux personnes apercevant fort distinctement la couronne produite par un disque donnant le $\frac{1}{120}$. » De $\frac{1}{50}$ à $\frac{1}{120}$ il y a de la marge! Nous voyons d'ailleurs entre ces chiffres extrêmes, toute une série d'intermédiaires non seulement d'après la valeur de la vue que Masson distingue en faible, moyenne et bonne, mais encore dans chacune de ces catégories. Comme pour les résultats des pesées faites par Weber, on constate une multiplicité de résultats trop différents entre eux pour donner une moyenne sérieuse et former une fraction constante bien déterminée.

Qu'est-ce d'abord que l'auteur entend par une vue bonne, ordinaire ou faible? S'agit-il de la portée de la vue? Pour mesurer la sensibilité directe de la rétine, qui seule ici importe, il faut commencer par déterminer très exactement les différents diamètres de l'œil et corriger minutieusement les irrégularités de ceux-ci. Alors,

1. Cité par Fechner, *Elemente*, p. 154.

mais alors seulement, les milieux de l'œil étant reconnus à peu près de transparence égale, et les sujets anormaux étant soigneusement écartés, on peut mesurer la sensibilité de l'œil à la lumière, et parler de vues faibles, ordinaires ou bonnes, c'est-à-dire de rétines plus ou moins impressionnables par des stimulations identiques, soigneusement mesurées. Ces précautions ont-elles été prises?

Combien de sujets ainsi corrigés ont été soumis aux expériences? Que valait leur attention? Quelle fut l'importance des variations moyennes?

« En faisant varier l'intensité de l'éclairement, continue Masson, j'ai trouvé que quand il était suffisant, pour qu'on pût lire facilement dans un in-octavo, la sensibilité ne variait pas pour un même individu. Ainsi, comme Bouguer l'avait reconnu, la sensibilité de l'œil est indépendante de l'intensité de la lumière. J'ai fait varier de plusieurs manières l'intensité du rayon lumineux réfléchi par le disque. J'ai pris la lumière d'un carcel placé à diverses distances du disque, l'éclairement par un temps sombre et couvert; j'ai opéré à la lumière diffuse après le coucher du soleil; j'ai employé la lumière solaire réfléchie par un héliostat, et quelquefois j'ai rendu le faisceau divergent au moyen d'une lentille. La distance de l'œil au disque est sans influence sur la sensibilité pourvu qu'on n'atteigne pas une certaine limite déterminée par l'angle soutenu par la couronne [1]. »

L'affirmation ici du moins est catégorique, l'impression de Bouguer se transforme en une certitude. Dommage seulement que nous n'ayons pas les chiffres correspondants aux résultats obtenus chez les mêmes sujets dans ces différentes conditions d'éclairement du disque. Ce serait infiniment plus convaincant que toutes les affirmations. Masson cite un chiffre obtenu dans une expérience faite sur lui-même. « Ainsi, je vois aussi distinctement la couronne au $\frac{1}{100}$, soit que j'éclaire le disque par la lumière naturelle, soit que j'emploie des rayons colorés [2]. » Au lieu de cette affirmation : « Je vois aussi distinctement », on voudrait avoir les chiffres exprimant les rapports du secteur à la couronne dans des séries d'expériences, où ce rapport va en diminuant jusqu'à ce qu'on ne

1. Fechner, *Elemente*, erste Theil, p. 154.
2. *Id.*, p. 154.

voie plus, et puis en augmentant jusqu'à ce qu'on voie de nouveau la couronne.

Que l'on ne m'accuse pas de blâmer de parti pris; il y a dans le travail de Masson une phrase qui montre combien les précautions que je préconise eussent été utiles. Le numéro 43, page 153, débute ainsi : « J'ai substitué aux papiers blancs éclairés par des lumières colorées, des papiers colorés éclairés par la lumière naturelle, la limite de sensibilité m'a toujours paru plus petite dans ce dernier cas, et *un peu* variable avec la couleur des papiers. Je ne pense pas cependant qu'on doive regarder ce fait comme une exception à la règle que j'ai établie. » Je suis pour ma part convaincu qu'en multipliant ces expériences on aurait constaté que la sensibilité varie avec les couleurs de diverses intensités lumineuses; et trouvé des différences, évidemment très faibles et d'autant plus difficiles à mettre en évidence, mais réelles. Je rappelle les observations présentées plus haut; s'il y a une différence dans la netteté des perceptions résultant de stimulations faibles, cette différence sera petite et d'autant plus petite que l'on s'écartera moins des stimulations d'intensité moyenne; il faudra donc : *primo* un très grand nombre d'expériences et *secundo* des expériences faites avec un maximum de précision, donnant des résultats très concordants, en un mot de très petites variations moyennes pour établir ces différences de sensibilité. Or, trouvons-nous ces conditions réalisées dans les recherches de Masson?

Quelle qu'ait été sa façon de procéder, il ne s'appuie que sur des impressions subjectives dont il n'a pas mesuré la valeur objective par des expériences appropriées. Ici, encore, nous sommes loin d'une vérité expérimentalement établie.

III

Fechner tablant d'une part sur les conclusions de Weber, d'autre part sur celles des mathématiciens, des physiciens et des astronomes, dont nous venons de parler, entreprit un travail d'ensemble pour en déduire la loi fondamentale des rapports entre l'esprit et la matière, la loi psychophysique.

Je passerai en revue successivement ses méthodes expérimen-

tales, ses recherches sur le seuil de la sensation, enfin les travaux sur lesquels il croit pouvoir asseoir sa loi.

Quand on compare deux poids, objectivement, en lisant les résultats de leur action sur l'échelle où l'aiguille se déplace suivant les mouvements du fléau d'une balance, on voit d'emblée et avec une précision déterminée par la sensibilité de la balance — car celle de l'œil est ici presque négligeable — le rapport entre ces deux poids.

Quand on veut comparer des poids, subjectivement, en les plaçant sur la main, les conditions sont tout à fait autres : non seulement la sensibilité de la main est infiniment moindre que celle d'une balance de précision, mais cette sensibilité moindre varie sous l'action de causes diverses, notamment les dispositions du sujet, la finesse congénitale ou acquise de ses nerfs du toucher, de son sens musculaire, le degré d'attention qu'il prête à la pesée, et enfin de la marche même des opérations. Suivant que l'on commence par des différences trop fortes ou des différences trop faibles, que l'on augmente ou que l'on diminue plus ou moins rapidement ces différences, que l'on procède par mouvements brusques ou lents, par poids à base large ou étroite, les résultats sont plus ou moins variables.

De là l'obligation pour le psychologue de rechercher des méthodes spéciales donnant le maximum d'approximation, malgré ces variations multiples.

Fechner a très consciencieusement examiné la valeur de ces méthodes, l'étude critique qu'il en a faite est selon moi la meilleure partie de toute son œuvre.

Je cite d'abord la méthode des *différences juste perceptibles*; Fechner ne l'a pas inventée, mais s'est appliqué à l'améliorer à en faire un outil perfectionné.

Supposons une série de points noirs placés à côté les uns des autres de façon que l'intervalle entre chacun de ces points soit identique. Si on éloigne de l'œil le fond blanc sur lequel s'enlève cette ligne de points, à une certaine distance on verra non plus une série de points mais une ligne continue. Cette distance étant, je suppose pour cette ligne et pour cet œil, de 2 mètres exactement, il faudra en tâtonnant chercher à quelle distance l'illusion cesse. Pour cela on rapprochera l'image la portant à 1 m. 98 et

progressivement à 1 m. 96, à 1 m. 94, etc., la déplaçant toujours de 2 centimètres à la fois, jusqu'à ce que le sujet perçoive les points séparés; supposons que ce soit à 1 m. 80, on notera la distance à laquelle on s'est arrêté. Puis présentant quelques moments après l'image, à une distance de 1 m. 60, par exemple, de façon que le sujet perçoive nettement les points séparés, on écartera l'image de 2 centimètres, puis encore de 2 centimètres et ainsi de suite, jusqu'à ce que le sujet perçoive une ligne continue. Supposons que ce soit à la distance de 1 m. 90. Si à différentes reprises on avait obtenu ces chiffres 1 m. 80 et 1 m. 90 ou des chiffres très peu différents dont la moyenne serait 1 m. 80 et 1 m. 90, on conclurait que la distance moyenne à laquelle la ligne apparaît continue est 1 m. 85. On comprend que si l'on veut obtenir une précision plus grande, il conviendra quand on approche de la limite dans chacune des séries ascendantes et descendantes de diminuer l'étendue du déplacement, de la réduire à 1 centimètre, $\frac{1}{2}$ centimètre ou moins; de refaire les expériences un très grand nombre de fois de façon à obtenir le moindre écart possible entre la distance maxima obtenue dans les deux sortes de séries; 1 m. 85 par exemple, qui diffère de 5 centimètres d'avec les deux composantes 1 m. 90 et 1 m. 80 n'est pas une donnée très précise. Mieux vaudrait à coup sûr 1 m. 85 obtenu par la moyenne des maxima 1 m. 84 et 1 m. 86.

Cette méthode des différences juste perceptibles ou des plus petites différences perceptibles, est somme toute un instrument délicat, dont ne peut tirer tout le parti voulu que celui-là seulement qui en a fait un long et patient usage. Elle ne va pas sans de nombreux tâtonnements et il faut un doigté spécial pour s'en servir correctement.

Une deuxième méthode est celle des cas vrais et des cas faux. L'on présente à un même sujet avec un éclairage identique deux disques dont les secteurs diffèrent très légèrement. Je suppose que le secteur noir du premier soit par rapport à l'anneau blanc de $\frac{1}{60}$ et le secteur noir du second de $\frac{1}{59}$. Mettons que l'on présente 10 fois au même sujet ces deux disques placés l'un à côté de l'autre. Il

trouve que dans 4 expériences l'anneau gris de $\frac{58}{59}$ est plus sombre que l'anneau gris de $\frac{59}{60}$, dans 4 expériences il doute, et n'ose émettre un avis, enfin dans les 2 dernières expériences, il lui semble que l'anneau de $\frac{59}{60}$ celui qui n'a que le $\frac{1}{60}$ de moins que l'intensité lumineuse du fond est plus sombre que l'anneau qui a $\frac{1}{59}$ de moins. Que conclure de ces données? Peut-on affirmer que le sujet distingue l'intensité de $\frac{58}{59}$ rapporté à 1 mieux que $\frac{59}{60}$ rapporté à 1.

Vierordt et ses élèves qui employèrent les premiers cette méthode [1] additionnaient seulement les cas vrais obtenus dans des conditions différentes et du nombre plus ou moins considérable de cas vrais dans des circonstances données, concluaient à une plus ou moins grande sensibilité. Fechner a tenté de perfectionner cette méthode et par des expériences et par des calculs afin d'arriver à une mesure de la sensibilité. Voici comment il procède. Reportons-nous à l'exemple précédent : il y a 4 réponses exactes, 4 douteuses, et 2 inexactes; Fechner élimine les réponses douteuses, les convertit moitié en réponses exactes et moitié en réponses inexactes, et ajoute les premières aux réponses vraies, les dernières aux fausses. Mais ce qui est plus bizarre, pour éviter les fractions embarrassantes dans les calculs [2], il compte chaque réponse vraie pour deux cas vrais, chaque réponse fausse pour deux cas faux, et, comme je l'ai dit, chaque réponse douteuse pour un cas vrai et un cas faux. Ce qui fait que d'après Fechner, nous devrions noter comme suit les résultats des expériences précédentes : 4 réponses vraies valant chacune 2 cas vrais = 8 cas vrais; 4 réponses douteuses valant ensemble 4 cas vrais et 4 cas faux, enfin 2 réponses fausses valant 4 cas faux.

En tout : 8 + 4 ou 12 cas vrais; 4 + 4 ou 8 cas faux.

Il y a là une interprétation arbitraire de la valeur des réponses douteuses considérées comme exactement placées entre l'affirma-

1. M. Foucault, *La psychophysique*, p. 36.
2. M. Foucault, *op. cit.*, p. 37.

tion et la négation, alors qu'en fait le sujet doute toujours plus ou moins et que la valeur de ce doute varie avec le caractère même des individus et diverses causes objectives qu'il serait trop long de signaler.

Une troisième méthode employée par Fechner est celle des erreurs moyennes. Étant donné qu'un sujet perçoit la différence d'intensité entre l'anneau $\frac{1}{59}$ et celui de $\frac{1}{60}$, trouver parmi un groupe d'autres disques les anneaux qui diffèrent dans le même rapport.

Le sujet estimera que des sensations produites par d'autres stimulants que ceux dont il a comparé les effets d'abord sont inégales à celle qu'il prend pour unité ou terme de comparaison, alors qu'en fait il y aura entre ces derniers et les premiers une différence réelle. Cette différence sera positive ou négative, et plus ou moins considérable; le sujet en la jugeant égale commettra une erreur dont il faut déterminer la valeur moyenne. Celle-ci varie nécessairement avec différentes causes, mais surtout avec le sujet. On conçoit que l'erreur commise étant tantôt négative tantôt positive, variant en importance d'après certaines conditions matérielles même des expériences (par exemple quand on place les disques à comparer, à droite ou à gauche, plus haut ou plus bas que les disques, servant de points de comparaison), l'interprétation des résultats est souvent difficile. La moyenne donnée comme égale est composée en ajoutant les résultats de nombreuses observations et en divisant la somme par le nombre de celles-ci; cette moyenne, est souvent notablement différente de cette première sensation prise comme norme. Fechner appele *erreur constante* la différence entre cette moyenne et la sensation servant d'unité et qu'il appelle la normale; il donne le nom *d'erreur pure* variable à la différence entre la moyenne et une de ses composantes, et il étudie ces deux éléments, notant la part qu'il convient d'attribuer à chacun d'eux dans la détermination exacte de la mesure de la sensibilité.

Cette méthode plus que les autres peut-être, exige un nombre considérable d'expériences.

Fechner lui-même et son beau-frère, Volkmann, ont fait des expériences sur les sensations de lumière, de son, de poids, de

température et sur les sensations de grandeur ou mieux de distance perçues par les muscles de l'œil et par le toucher. Comme je l'ai fait pour les recherches de Weber et des autres prédécesseurs de Fechner, je choisirai quelques-unes des expériences les plus caractéristiques, et qui aux yeux des auteurs eux-mêmes, passent pour les mieux conduites et les plus concluantes. D'après les expériences de Fechner, la loi de Weber *se vérifie à peu près* [1] dans l'appréciation des longueurs par la vue ou le toucher. Pour les sensations de température, Fechner admet que la loi de Weber paraît vraisemblable dans certaines limites, mais non prouvée. Il reconnaît que les résultats ne sont pas suffisamment nombreux et qu'il n'en peut tirer que des conclusions provisoires. Il faudrait des recherches complémentaires.

Pour ce qui concerne les sensations de poids, les expériences de Fechner méritent qu'on s'y arrête, parce que les conclusions qu'il en a tirées ont été directement combattues par Hering sur le terrain de l'expérimentation.

Enfin pour les sensations auditives et visuelles, Fechner affirme que, quant à l'intensité des sons, la loi de Weber est vérifiée en gros; et qu'elle l'est pleinement quant à la hauteur; pour les sensations de lumière, il conclut encore que la loi de Weber est, en dessous d'un certain maximum et au-dessus d'un certain minimum, rigoureusement exacte.

Voyons d'abord la technique des expériences, sur la sensibilité aux poids.

Mes principales séries de pesées, dit Fechner [2], ont été faites les unes avec les deux mains, les autres avec une main (séparément la main droite et la gauche), avec des poids de 300, 500, 1 000, 1 500, 2 000 et 3 000 grammes.

Les pesées au moyen d'une main ont été faites en octobre et novembre 1856; celles au moyen des deux mains en décembre 1856 et janvier 1857. Fechner, comme le prouve le passage en petit texte de la page 97, a pris les précautions les plus minutieuses, pour que les stimulations produites fussent toujours exactement comparables, il n'y a sur ce point aucun reproche à lui adresser, il faut le louer au contraire d'être entré dans ces menus détails;

1. *Elemente*, erste Theil, p. 183.
2. *Id.*, p. 183.

rien ne montre mieux le degré de précision et partant la valeur des expériences que cette confession presque involontaire des difficultés rencontrées et des précautions prises pour les surmonter.

Dans les deux séries d'expériences on a fait en tout 24 576 pesées.

Il y a eu 32 séances; dans chaque séance 12 séries de 64 pesées chacune.

Chaque fois au poids principal étaient comparés deux autres poids différant de 0,04 et de 0,08 de ce poids principal. Cette différence peut sembler considérable, mais Fechner fait observer que malgré cela, le nombre des cas faux est encore assez grand pour justifier pareil écart.

L'ordre dans lequel il faut présenter les poids principaux, l'ordre dans lequel il faut les soulever, la position dans l'espace, etc., tout a été prévu et minutieusement réglé, pour rendre les résultats strictement comparables.

Malheureusement il y a dans ces recherches un défaut capital, c'est qu'elles ont été faites non sur une centaine de sujets, ce qui est indispensable quand il s'agit de mettre en évidence un point aussi délicat que celui que l'auteur voulait traiter, non pas même sur dix sujets, mais sur un seul. Que conclure de semblables résultats?

Si maintenant on parcourt les innombrables séries de chiffres accumulés par l'auteur, on voit, à première inspection, que la loi ne se vérifie pas du tout suivant les idées de Weber. Il faudrait pour que la conclusion que Weber tira de ses expériences rudimentaires fût confirmée, il faudrait que dans les séries de pesées faites avec les poids principaux de 300, 500, 1 000, 1 500, 2 000, 3 000 grammes, la sensibilité à la différence entre ces poids et les autres qui en diffèrent par 0,04 et 0,08 fût égale, par conséquent que le nombre de réponses exactes, des cas vrais, fût sensiblement le même. Or, je transcris ici quelques résultats pris au hasard : les sommes des cas vrais dans l'ensemble des expériences faites en soupesant avec les deux mains[1]. Les poids comparés à chaque poids principal sont de deux sortes, différant de 0,04 et de 0,08.

1. *Elemente*, erste Theil, p. 190.

POIDS PRINCIPAUX	NOMBRE DE CAS VRAIS	NOMBRE TOTAL D'EXPÉRIENCES
300	2 660	4 096
500	2 643	—
1 000	2 796	—
1 500	2 913	—
2 000	2 969	—
3 000	2 992	—

On voit d'emblée que pour des expériences faites avec une telle minutie, et un si formidable nombre de pesées, il n'y a pas la concordance voulue. Les chiffres des autres tableaux ne sont pas plus concluants [1]. Manifestement le nombre des cas vrais augmente sensiblement quand le poids principal croît de 500 à 3 000 grammes. Il diminue quand le poids passe de 300 à 500. Fechner lui-même l'a remarqué d'ailleurs et déclare, en fin de compte, que c'est là une anomalie dont il ignore la cause [2].

Fechner a essayé d'expliquer ces variations, par une cause de perturbation inévitable, à savoir l'intervention du poids propre du bras. On conçoit que cette cause d'erreur se fasse sentir surtout dans les séries à poids faibles, mais comment concevoir qu'elle agisse autrement dans les pesées faites avec le poids principal de 300 grammes et autrement dans celles où le poids principal est de 500 grammes ! En admettant même que le poids du bras modifie les résultats dans les séries 500, 1 000, 1 500, il est logique de conclure qu'à partir d'un certain accroissement, cette action ne se fait plus sentir autant; que la cause des perturbations devenant relativement de plus en plus faible, le rapport entre la sensibilité aux différences des poids plus lourds deviendra de plus en plus constant. Or il n'en est rien.

Dans les expériences où le poids principal est de 1 500 grammes, le nombre des cas vrais est 2 913; quand on passe à la série suivante de 2 000 grammes, où l'influence perturbatrice du bras est moindre évidemment, le nombre des cas vrais est de 2 969; différant de 56 soit environ $\frac{1}{53}$; quand on compare à la série de 1 500 grammes celle de 3 000 grammes où l'influence perturbatrice du bras est à coup sûr encore moindre, on s'attend à trouver un nombre de cas vrais plus rapproché de 2 913; or, c'est le contraire qui est vrai, ce

1. Voyez *Elemente*, p. 192, 193, etc.
2. *Elemente*, erste Theil.

nombre est 2 992 différant de 79, soit approximativement $\frac{1}{37}$! L'explication imaginée par Fechner pour le besoin de sa cause se retourne contre lui; et l'on voit clair comme le jour, que le sujet distingue mieux les différences entre des poids d'environ 3 kilos qu'entre d'autres d'à peu près 1 $\frac{1}{2}$ kilo; ce qui est conforme aux idées de chacun. Nous croyons volontiers qu'il y a une difficulté plus grande à distinguer des stimulations plus faibles. Et cette opinion est conforme d'ailleurs aux conceptions courantes de la biologie, d'après lesquelles tout être sensible est impressionné le plus intensément entre certaines limites inférieures et supérieures, au delà et en deçà desquelles la sensibilité va en diminuant graduellement et d'autant plus qu'on se rapproche davantage de ces limites.

Les expériences entreprises par Fechner pour contrôler l'exactitude de la loi de Weber, dans le domaine des sensations auditives, ont porté sur l'intensité des sons. Quant à la hauteur il se contente d'affirmer que d'après ses observations et les calculs de Euler, Herbart et Dorbisch [1] la loi de Weber est vérifiée pleinement.

Voyons ses expériences sur l'intensité des sons.

Il a utilisé un double dispositif expérimental : d'abord un appareil imaginé par Volkmann, et qui consistait essentiellement en un pendule oscillant entre deux montants fixes.

Un marteau de bois à l'extrémité du pendule frappait une plaque sonore. On pouvait produire des coups forts ou faibles. En fait, on faisait varier les positions du pendule de façon à produire deux sons différents, nettement distincts pour l'oreille du sujet et choisis de façon que, en diminuant de moitié la différence entre les deux positions du pendule, le sujet ne pût donner plus de réponses vraies que de réponses fausses.

On mesure donc ainsi la sensibilité à la différence d'intensité de deux sons, le sujet étant d'abord placé à côté de l'appareil, puis à 12, enfin à 18 pas.

Fechner prétend que les résultats sont les mêmes quelle que soit la distance à laquelle se trouve le sujet.

Un deuxième dispositif est le suivant. Deux billes d'acier tombent

1. *Elemente*, erste Theil, p. 182.

sur des plaques d'acier. On fait varier la hauteur de la chute, le poids des billes et la distance à laquelle se trouve le sujet. Ici Fechner, Volkmann et Heidenhain, 3 personnes en tout, ont servi de sujets.

J'ai employé un dispositif analogue pour mes recherches sur l'asymétrie, et bien que j'aie pris des précautions multiples dont la principale fut d'enfermer les appareils dans des caisses matelassées, reliées par un porte-voix à l'oreille des sujets, précautions que Fechner semble avoir négligées, il m'a été extrêmement difficile de produire des sons absolument égaux comme timbre. Pour éliminer l'action perturbatrice de cet élément il m'a fallu faire un très grand nombre d'expériences en changeant systématiquement l'ordre des stimulations : faisant tomber la boule A d'abord, puis la boule B, ensuite la boule B la première puis la boule A, variant le plus souvent possible. Cette difficulté Fechner n'en fait pas même mention. En outre, quand on s'en rapporte aux notes de Volkmann, on constate que la précision fut loin d'être atteinte dans les détails. Volkmann nous apprend que les boules en acier sont tenues entre le pouce et l'index du sujet, lequel les fait tomber en écartant les doigts. Le sujet desserre les doigt tantôt plus vivement, tantôt plus mollement. Pour éviter cet inconvénient, j'ai employé un dispositif spécial, un courant électrique faisant s'écarter les branches d'une pince métallique qui retenait la bille ; on assurait ainsi la parfaite égalité des conditions dans lesquelles s'accomplit la chute. Fechner a négligé ces précautions.

Les expériences ont prouvé, dit Volkmann, que Heidenhain et moi pouvons avec sûreté distinguer les sons qui diffèrent comme 3 et 4. Fechner au contraire se trompait souvent quand les sons différaient dans ces mêmes proportions et chez lui l'exercice, l'entraînement avaient une influence évidente; à la fin des longues séries d'expériences il jugeait presque toujours exactement, au début des séries, avec bien entendu les mêmes différences entre les sons produits, le nombre d'erreurs qu'il commettait était de $\frac{1}{3}$ environ.

Cette note nous apprend en passant, que les expériences sur les sensations auditives ont été faites sur trois sujets dont l'un était l'auteur même et les deux autres des confidents parfaitement au courant de ses idées et du but qu'il poursuivait.

Pour les sensations lumineuses enfin, Fechner a fait plusieurs expériences portant sur trois ou quatre sujets.

La première consistait à fixer dans le ciel deux nuages juste assez différemment éclairés pour être distingués l'un de l'autre. Cet essai était fait d'abord en regardant directement, puis en plaçant devant les yeux des lunettes qui diminuaient la lumière de $\frac{2}{3}$; enfin avec des lunettes diminuant la lumière de $\frac{6}{7}$. Dans le second cas donc, l'éclairage absolu était réduit à $\frac{1}{3}$, et dans le troisième cas à $\frac{1}{7}$. Puis on faisait les expériences en sens inverse; d'abord avec les lunettes les plus noires, puis avec les lunettes moins noires, enfin sans lunettes. Or, chez les divers sujets : Fechner lui-même, Volkmann, Rüte et Hankel, on constate qu'avec un éclairage moindre, et notablement moindre, l'œil (car il a expérimenté en regardant tantôt avec un œil, tantôt avec les deux yeux à la fois) perçoit les différences *au moins* aussi bien. Cet *au moins* qu'il répète encore plus loin, ferait croire que l'œil distingue presque mieux les différences entre les lumières peu intenses qu'entre les autres?

La seconde expérience consiste, non plus à comparer des lumières d'intensité différentes, mais les ombres les plus faibles que l'on puisse distinguer, et cela d'abord en regardant directement, puis à travers les lunettes dont j'ai parlé.

Les expériences et les contre-expériences ont donné des résultats analogues à ceux des recherches précédentes. Fechner va jusqu'à affirmer qu'avec des verres qui, il l'a mesuré, ne laissent passer qu'une lumière 100 fois moindre, il distingue les ombres aussi bien que lorsqu'il les compare sans lunettes.

La troisième expérience a été faite par Volkmann et quelques autres sujets; elle rappelle celle de Bouguer rapportée plus haut. Une règle éclairée par deux lumières projette deux ombres inégales proportionnelles à l'éloignement de chacune de ces lumières. L'une des deux lumières étant fixe on écarte l'autre jusqu'au moment précis où la deuxième ombre cesse d'être perceptible. Pour Volkmann ce résultat fut atteint quand la deuxième lumière était juste 10 fois plus distante du tableau que la première. Donc il distinguait une différence de $\frac{1}{100}$. Alors on faisait varier l'éloignement

de la première lumière, on la plaçait à une distance double par exemple et on l'y maintenait fixe. En cherchant le même rapport que précédemment entre les ombres, il fallait, si la loi de Weber est exacte, trouver une distance proportionnelle, la même entre les deux lumières. On a fait varier les distances fixes de 0,36, à 1,00, à 2,25, à 7,71 jusqu'à 38,79 [1]. Pour la première distance faible, 0,36 le rapport s'est trouvé être moindre que $\frac{1}{10}$, mais dans toutes les autres mensurations, cette distance était pour la lumière mobile 10 fois celle de la lumière fixe. N'oublions pas que les sujets sont prévenus, savent à quel résultat ils doivent aboutir. Ici surtout on aimerait voir contrôler la valeur des réponses obtenues en intercalant entre les stimulations à comparer, ce que nous appelons des épreuves négatives, consistant à montrer de temps en temps, sur les écrans, l'ombre fixe seule.

Se basant sur les résultats de ces expériences, rapprochés des conclusions de Bouguer et de Masson, et s'appuyant d'ailleurs sur le classement des étoiles, Fechner croit pouvoir affirmer que pour les sensations de lumière, la loi de Weber se vérifie complètement.

Résumons en deux mots les résultats des expériences de Fechner. Pour les perceptions des longueurs par la vue ou le toucher, Fechner lui-même admet que la loi de Weber se vérifie à peu près.

Pour les sensations de température, la loi de Weber paraît vraisemblable dans certaines limites, mais non prouvée.

Pour les sensations de poids, malgré son explication peu claire sur le rôle perturbateur indéterminé que joue le poids propre du bras, les chiffres contredisent plutôt la loi de Weber.

Pour les sensations de son, en ce qui concerne la hauteur, il n'apporte rien de nouveau, et quant à l'intensité, 3 sujets ont eu l'impression de distinguer également bien des sons entendus à trois distances faiblement différentes (6, 12 et 18 pas). Enfin pour les sensations de lumière, 4 sujets regardant avec ou sans lunettes des objets inégalement éclairés ont cru les distinguer au moins aussi nettement quand ils étaient sombres que quand ils étaient clairs.

Dans leur ensemble, ces expériences, tant celles de Weber, de

1. *Elemente*, erste Theil, p. 149.

Masson et d'autres, que celles de Fechner lui-même, sont absolument insuffisantes pour établir une relation précise entre la sensation et l'excitation, beaucoup moins encore entre la matière et l'esprit, le corps et l'âme. D'abord les résultats sont beaucoup trop différents les uns des autres; voyez, par exemple, la sensibilité aux poids chez les 10 sujets étudiés par E.-H. Weber. Puis le dispositif expérimental n'est ni assez précis, ni surtout assez exactement déterminé; ainsi, la distance à laquelle se trouve le sujet qui écoute, est exprimée en pas, alors qu'il faudrait connaître non la position générale de l'homme qui écoute, mais l'intervalle exact qui sépare de la plaque vibrante, la membrane de son tympan. En troisième lieu, le degré de vérité objective des réponses données par les divers sujets, n'a jamais été contrôlé par des expériences avec stimulations nulles ou négatives. En quatrième lieu, on n'a pas vérifié ni mesuré l'attention des sujets, partant il a été impossible dans ces nombreuses expériences de séparer le bon grain de l'ivraie, les mensurations exactes d'avec celles qui le sont moins. Enfin, et surtout, ces diverses recherches ont toutes été faites avec un nombre de sujets absolument dérisoire, une douzaine au plus, quelquefois un seul, généralement trois ou quatre parmi lesquels l'auteur lui-même et ses amis.

Enfin, tous les résultats obtenus dans de pareilles conditions sont en somme contraires à la loi de Weber.

« Si, dit M. Foucault[1], on considère les résultats bruts des expériences on trouve la plupart du temps que la loi de Weber ne se vérifie pas, ou ne se vérifie que dans des limites étroites; on s'étonne alors de l'obstination qu'apporte Fechner à travailler les résultats et à introduire correction sur correction pour trouver quand même une vérification de la loi; et l'on est tenté de croire que dans ces conditions la vérification devient précaire.

« Mais il faut remarquer que Fechner se propose de mesurer la faculté de percevoir en éliminant toutes les influences qui peuvent en modifier l'usage : c'est la pure faculté de sentir qu'il cherche à atteindre, débarrassée et comme délivrée des entraves et des auxiliaires que lui imposent les conditions concrètes dans lesquelles elle s'exerce. C'est à cette sensibilité abstraite que s'appliquerait la loi de Weber. La loi de Weber, telle que la conçoit Fechner,

1. *Op. cit.*, p. 86 et 87.

serait donc une loi profonde réglant les rapports de l'esprit avec les choses, dans le cas simple, idéal, où l'esprit se trouverait face à face avec les choses, sans intermédiaire autre que l'organe sensoriel et l'appareil nerveux qui s'y rattache fonctionnant d'une manière uniforme. Quant aux limites de la loi et aux complications qui interviennent de toutes parts et dans tous les genres de sensations, Fechner les regarde comme d'importance secondaire par rapport au but qu'il se propose : il les considère comme intéressant l'analyse des conditions concrètes de la perception, mais non la psychophysique telle qu'il l'entend, c'est-à-dire « la science exacte des rapports de l'âme et du corps ».

Il faut en effet admettre, chez Fechner, une préoccupation métaphysique prédominante, une sorte de parti pris pour comprendre qu'un physicien se contente de pareilles données expérimentales pour établir une loi aussi générale et aussi importante que la loi psychophysique.

Un dernier mot à propos des recherches expérimentales de Fechner. J'ai dit plus haut que le contrôle de ses méthodes est peut-être la meilleure part de son œuvre expérimentale, il y a dans cette œuvre une autre partie fort intéressante et dont, de nos jours encore, on apprécie la valeur; c'est la recherche de ce que Fechner a appelé le seuil de la sensation ou, si l'on veut, la plus faible stimulation perceptible.

Il y a en fait deux seuils de la sensation, le premier, seuil tout court, c'est comme je viens de dire la vibration sonore la plus faible, qui puisse, par le nerf acoustique, apporter une modification consciente dans le lobe temporal, le poids le plus léger qui soit capable, à travers les nerfs du toucher, de se convertir en image cérébrale dans l'écorce du lobe pariétal. Il y a un autre seuil appelé seuil différentiel, c'est-à-dire la plus petite différence perceptible entre deux ou plusieurs stimulations. C'est en fait sur ces seuils différentiels qu'ont porté tous les travaux que j'ai analysés.

Le seuil proprement dit a aussi été mesuré par Fechner. Les expériences qu'il a faites dans ce but n'ont ni plus ni moins de valeur que celles que j'ai rapportées. Elles ont été effectuées dans les mêmes conditions médiocres au point de vue technique, comme au point de vue psychologique proprement dit.

E.-H. Weber dans son meilleur travail a cherché le seuil des

sensations du toucher, pour les diverses régions de la peau et des muqueuses qui avoisinent la peau. Fechner a recherché les seuils pour la vision, l'audition, etc.

D'ailleurs, ici comme partout, il a eu le tort de croire que l'on peut déterminer et exprimer par des chiffres les seuils uniformes des divers organes des sens, pour tous les hommes.

Malgré tout, ses travaux sur les seuils ont attiré l'attention des expérimentateurs sur une question très importante, ils ont ouvert une voie.

§ *II. — Les controverses provoquées par l'œuvre de Fechner.*

La publication de l'œuvre de Fechner, produisit une immense impression; la découverte d'une loi exprimant les rapports exacts entre l'esprit et la matière, eut un énorme retentissement dans le monde philosophique et scientifique. Fechner jouit, pendant quelques années, d'une gloire universelle, il avait arraché à la métaphysique une nouvelle province de son antique domaine, et quelle province, celle qui semblait à jamais devoir demeurer intacte, à l'abri des tentatives de mensurations précises, inaccessible aux méthodes scientifiques.

Par un côté, du moins il le croyait, on pouvait mesurer les modifications de l'âme, traduire en chiffres les sensations. Malheureusement, si le mouvement commencé avec Fechner, constituait un progrès très réel, il s'en fallait qu'au début, l'œuvre entreprise eut une valeur indiscutable. Les travaux de Fechner furent critiqués, non seulement par les philosophes, mais par des mathématiciens, et des physiologistes, et ce furent ceux-ci qui portèrent à la loi psychophysique les coups les plus sensibles. Il n'entre pas dans mon plan de travail de passer en revue, ni même de résumer les diverses critiques produites contre l'œuvre du physicien de Leipzig, ce travail a été fait et admirablement fait par Delbœuf, et par MM. Ribot et Foucault. Je veux, me plaçant au point de vue expérimental, analyser les travaux entrepris pour démolir la base même de la loi de Fechner, les données tirées par lui des expériences de Weber, de Masson, de Bouguer et de ses propres recherches expérimentales.

Deux savants surtout ont attaqué les expériences citées de

Fechner : ce sont Hering et Delbœuf. Le premier, physiologiste de renom, ancien élève de Weber, dans une séance mémorable de l'Académie de Vienne (9 décembre 1875), fait un discours sur la loi de Fechner; la soumet, cette loi, « à une critique ingénieuse, pénétrante, implacable, l'examine dans sa base expérimentale, dans sa portée psychologique, et la réduit à néant ou peu s'en faut[1] ».

Le second, tenant compte des critiques présentées notamment par Hering, découvre à son tour dans la loi de Fechner des inexactitudes, essaie plutôt de corriger et d'interpréter l'œuvre du maître; il croit, du moins il croyait en 1883, que la loi psychophysique n'est pas essentiellement fausse « que l'on peut l'accepter provisoirement du moins, que l'avenir ne la condamnera pas mais la transformera ».

A côté de Hering et de Delbœuf de très nombreux adversaires, plus ou moins agressifs se dressèrent contre l'œuvre du physicien devenu psychologue illustre.

Lui ne s'émut pas outre mesure de ces attaques innombrables, riposta avec une inlassable énergie, répondit à tous les arguments qu'on lui opposait.

Innombrables ces objections! Les principales se rapportent au côté mathématique de la loi psychophysique. Non seulement on contesta l'exactitude de sa formule générale, mais on alla jusqu'à prétendre que cette formule même était un non-sens, car des deux quantités que l'on compare dans la loi logarithmique, l'excitation en est bien une, mais la sensation pas. La discussion sur la façon arbitraire dont Fechner pose le zéro de la sensation, sa distinction des sensations en positives et affirmatives, etc., ont donné lieu à des controverses extrêmement intéressantes. On a attaqué la loi de Fechner au point de vue logique par réduction à l'absurde. Hering, entre autres, fait observer que si l'âme ne perçoit que les rapports entre les excitations, on aboutit à des conclusions au moins bizarres. Supposons, en effet, que deux lignes de 50 millimètres et de 50 centimètres croissent en même temps par *minima perceptibles* de manière à atteindre, l'une 100 millimètres et l'autre 100 centimètres. Le nombre de ces agrandissements successifs sera le

1. Delbœuf, *Examen critique de la loi psychophysique*, Paris, Germer-Baillière, 1883.

même de part et d'autre; d'après Fechner, les accroissements de sensation correspondants seront tous égaux, de manière qu'au total, les deux sensations se seront élevées de la même quantité; de sorte que les 50 millimètres en plus d'un côté et les 50 centimètres en plus de l'autre, feraient sur l'âme le même effet[1]! et encore : « Chacun de nous, dit-il, est plus ou moins en état de lancer un caillou à une distance donnée et sait proportionner son effort au poids de ce caillou. Si ce poids du caillou ne fait sur l'âme qu'une impression proportionnelle à son logarithme, tandis que la dépense de force musculaire est proportionnelle au nombre, il faut donc admettre qu'il y a une loi logarithmique inverse qui relie la sensation à la volonté, ou plutôt la volonté à l'action musculaire, en ce sens que la volonté croîtrait suivant les logarithmes et la force suivant les nombres[2]. »

Passons aux objections plus sérieuses faites aux conclusions tirées des expériences.

Hering conteste tout d'abord le droit de déduire une loi générale concernant toutes les sensations, alors que pour divers organes des sens on ignore si la loi s'applique ou ne s'applique pas; en effet l'odorat n'a pas même été étudié, quant au goût il semble que ce soit plutôt le contraire de la loi de Weber qui s'observe. Pour ce qui concerne la température, le fondateur de la psychophysique avoue qu'on ne peut encore trancher la question.

Pour les sensations de poids, Hering, non seulement conteste les conclusions de Fechner, mais il tente de démontrer expérimentalement leur fausseté. Il charge deux étudiants en médecine MM. Biedermann et Löwit de refaire les expériences de Fechner; ces jeunes gens entreprirent des séries d'expériences méthodiquement graduées. De l'ensemble de leurs travaux résulte d'après Hering que la loi de Weber est fausse.

Voici les résultats d'une première série de pesées faites avec 11 poids variant de 250 grammes; le plus faible pesant 250 grammes, le second 500, le troisième 750, etc., jusqu'à 2 750 grammes. Or, pour produire une différence perceptible il faudrait, d'après Weber et Fechner, un poids additionnel, croissant depuis le poids de 250 jusqu'à celui de 2 750 et ce poids croissant

1. J. Delbœuf, *op. cit.*, p. 11.
2. *Id.*, p. 16.

devrait être toujours la même fraction du poids principal, 250 jusqu'à 2 750.

Les expériences faites par MM. Biedermann et Löwit donnent des rapports très différents.

En effet les fractions diminuent depuis $\frac{1}{21}$ jusqu'à $\frac{1}{114}$ pour remonter après.

Voici la série complète de ces rapports qui devraient être sensiblement égaux :

$$\frac{1}{21},\ \frac{1}{38},\ \frac{1}{58},\ \frac{1}{67},\ \frac{1}{78},\ \frac{1}{88},\ \frac{1}{92},\ \frac{1}{100},\ \frac{1}{114},\ \frac{1}{98}.$$

Il est vrai que d'après Fechner il faudrait tenir compte du poids du bras; or ce poids étant évalué d'après une certaine moyenne, on semble dans ces expériences-ci au moins ne pas être trop en contradiction avec la loi logarithmique [1]. Seulement Hering a voulu montrer expérimentalement que l'action perturbatrice du poids du bras n'intervient pas autant que Fechner le prétend. En conséquence MM. Biedermann et Löwit ont fait une autre série de pesées avec des poids croissant depuis 10 grammes jusqu'à 500 grammes. L'action perturbatrice du poids du bras, lequel vaut 1 750 grammes d'après Hering et 2273 d'après Fechner, ne peut avoir d'influence beaucoup plus sensible sur les divers poids tous faibles qui composent cette série. Or, voici les rapports que l'on a obtenus dans ces recherches $\frac{1}{14},\ \frac{1}{29},\ \frac{1}{42},\ \frac{1}{56},\ \frac{1}{65},\ \frac{1}{77},\ \frac{1}{69},\ \frac{1}{20}$. Il est clair d'après ces chiffres que chez les deux sujets observés, la fraction diminue jusqu'à un certain maximum, et remonte après. Je me hâte de dire que si ces expériences prouvent que Fechner avait tort, ce qui n'était pas bien difficile à prévoir, elles ne démontrent pas que Hering a découvert la loi véritable des accroissements et des diminutions des rapports entre les poids principaux et les poids additionnels. Tel n'est d'ailleurs pas son but, il n'a pas voulu édifier mais démolir. Delbœuf, qui cite ces expériences, ajoute qu'il a toujours soupçonné la loi de Weber de n'être pas applicable dans une bien large mesure aux sensations dites de poids. En

1. Fechner montre que lorsqu'on évalue ce poids à 2273 grammes la fraction est à peu près constante.

thèse générale plus un homme est chargé plus il est sensible, dans un certain sens, à un léger accroissement de charge.

« Je me rappelle maints voyages en Suisse et d'autres pays de montagnes, faits, sac au dos, avec des compagnons de route, alertes et robustes. Il y avait pour tous un certain poids du sac au delà duquel commençait la gêne. On échangeait les sacs pour quelques instants et on les comparait, ces comparaisons aboutissaient généralement à des réformes. L'un supprimait une chemise l'autre une fiole, un autre une pierre plus ou moins curieuse recueillie sur la route. Instruits par l'expérience, dans l'un des derniers voyages on porta son attention sur le poids des sacs vides, et tel se félicitait de posséder un sac plus léger de 200 grammes que les autres. Et que peuvent faire en apparence 200 grammes de plus ou de moins sur un poids de sept kilogrammes environ[1] ? »

Pour les sensations de lumière, Hering et Delbœuf ont fait l'un et l'autre des observations très importantes qui permettent de donner des faits une interprétation tout à fait différente de celle que propose Fechner. Je résume en abrégeant : L'œil distingue le mieux les différences d'éclairage lorsque la lumière est d'intensité moyenne. Il est aussi fatigant de lire son journal à une lumière aveuglante que dans une demi-obscurité, on choisit d'instinct un éclairage intermédiaire et quand la source lumineuse dont nous nous servons est trop intense ou trop faible, nous avons dans les parties accessoires de l'appareil de la vision un ensemble d'appareils pouvant graduer, augmenter ou diminuer la quantité de lumière tombant sur la rétine. Les paupières, les cils, et surtout les muscles de la couronne ciliaire qui agrandissent ou rétrécissent le trou de la pupille interviennent continuellement. Chacun sait que lorsque l'œil se tourne du côté de la lumière, la pupille diminue, en proportion de l'intensité de cette lumière, et que lorsque l'œil se tourne au contraire vers un fond obscur, le trou de la pupille s'élargit en proportion de l'épaisseur de l'ombre. Ce sont là les grands mouvements de l'iris, ceux que tout le monde perçoit, il en est d'autres plus faibles mais tout aussi réels, des variations imperceptibles qui se produisent chaque fois que l'œil fixe un fond de couleur plus ou moins clair que celui qu'il vient de considérer. En fait la quantité de lumière admise dans l'œil varie très peu, et pas

1. Delbœuf, *op. cit.*, p. 25 et 26.

du tout en proportion des changements d'intensité des objets éclairés. Si donc la loi de Fechner semble vraie parce qu'entre une lumière de 100 bougies et une autre de 101 bougies nous percevons une différence sensiblement la même que celle que nous percevons quand nous comparons 200 bougies à 202 bougies, ce n'est pas du tout parce que la rétine perçoit toujours $\frac{1}{100}$ de la sensation forte primitive, mais parce que, sentant le $\frac{1}{100}$ de 100, l'œil réduit *réellement* à la valeur de l'éclairage de 100 les lumières d'intensité doubles, triples, etc., et partant, lorsque l'œil se trouve devant le rapport 200 à 202, et 300 à 303, la rétine, elle, se trouve en réalité devant les mêmes ébranlements que ceux que causaient les lumières 100 et 101 admises dans l'œil sans être diminuées.

Cette faculté de graduer la quantité de lumière admise dans l'œil n'a, que je sache, été mesurée par personne et les chiffres que je cite ne servent que d'exemples arbitrairement choisis.

Delbœuf admet que si « on imagime trois anneaux concentriques contigus dont les teintes claires sont choisies de telle façon que pour un éclairage donné, par exemple celui d'une bougie placée à 25 centimètres de distance, la teinte moyenne et intermédiaire paraisse pour l'éclat également éloignée de la plus claire et de la plus sombre; si on éloigne la bougie, cette teinte cesse d'être intermédiaire entre les deux autres et se rapproche de la plus sombre; si l'on augmente l'éclairage », cette teinte se rapprochera de la plus claire. La loi n'est donc pas applicable aux limites extrêmes[1].

Enfin, même pour les sensations auditives, Hering conteste les conclusions de Fechner, non seulement quant à l'intensité des sons mais encore quant à la différence de hauteur. « Pour prouver que la loi logarithmique ne peut intervenir dans les phénomènes d'intensité, il a recours à un argument extrêmement fin et judicieux. Le timbre, dit-il, est dû, ainsi que l'a démontré Helmholtz, à la combinaison avec la note fondamentale des notes consonantes vibrant avec certaines intensités relatives. Or, si les intensités des sons perçus suivaient une loi logarithmique, si, lorsqu'elles augmentent, les sensations correspondantes croissaient de moins en moins

1. Cité par M. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, 6e édit., Paris, Félix Alcan, 1905, p. 194.

vite, le timbre d'un instrument varierait pour notre oreille dans les *forte* ou les *pianos*, dans l'éloignement ou le voisinage[1]. »

Delbœuf est tenté de croire, d'après diverses observations qu'il rapporte dans son ouvrage, qu'en réalité le timbre varie avec l'éloignement.

L'objection de Hering contestant que la loi logarithmique s'applique dans la perception des différences de hauteurs est peu sérieuse et Delbœuf n'a pas de peine à la réfuter.

Somme toute, Hering a raison de dire que les expériences qui devraient servir de confirmation à la loi psychophysique sont absolument insuffisantes, et Delbœuf lui-même paraît fortement hésitant sur la valeur réelle de l'œuvre de Fechner. Plus tard il l'a jugée avec beaucoup moins d'indulgence. De la dernière lettre qu'il m'a écrite j'extrais ce passage : « Vous êtes sévère pour la loi psychophysique, vous avez raison. Sauf pour les sensations de lumière et de sons, c'est une fantasmagorie. »

Fechner, comme je l'ai dit plus haut, ne fut point découragé par les multiples critiques adressées à son œuvre. Il riposta à tous de ses adversaires avec une magnifique confiance.

Attaquant de front toutes les objections, Fechner fait, entre autres, connaître les expériences entreprises depuis la publication de ses *Elemente*. Il les discute, les corrige au besoin, voyez plus haut sa correction des résultats des expériences de Biedermann et Löwit, et proclame qu'il a finalement raison sur toute la ligne.

Sa conclusion, dit M. Ribot, « ne manque pas de grandeur. La tour de Babel ne s'acheva pas, parce que les ouvriers ne purent s'entendre sur la manière de la bâtir; mon monument psychophysique restera, parce que les ouvriers ne peuvent s'entendre sur la manière de le démolir[2] ».

§ III. — *Les corrections et les reconstructions de la Psychophysique.*

Si séduisante avait apparu l'évolution provoquée en Psychologie par les travaux de Fechner, que longtemps après lui des savants, dont quelques-uns illustres, tentèrent de sauver l'œuvre du physicien de Leipzig; les uns proposant des corrections ingénieuses qui rendraient la formule psychologique vraisemblable, les autres se

1. Delbœuf, *op. cit.*, p. 20.
2. M. Ribot, *op. cit.*, p. 207.

basant sur des conceptions un peu différentes, essayant d'édifier à nouveau le monument que Fechner avait cru indestructible.

Si Hering et Delbœuf ont, en partie, démoli l'œuvre de Fechner, cela ne prouve pas qu'ils nièrent la possibilité de faire une psychophysique; et d'autres savants, contemporains de Fechner, tout en combattant ses conclusions ne doutèrent pas qu'il fût possible d'établir une science des rapports exacts entre l'âme et le corps. Beaucoup ont tenté d'améliorer la loi de Fechner, et, tout en admettant ses idées essentielles, de modifier ou bien ses procédés de mensuration, sa technique expérimentale, ou bien sa formule même, la loi logarithmique et les diverses expressions mathématique de l'œuvre du physicien de Leipzig.

L'illustre Helmholtz s'est occupé de mesurer les sensations lumineuses, il a complété les recherches de ses prédécesseurs sur le rôle joué dans les perceptions par la lumière propre de l'œil et modifié légèrement la formule de Fechner; puis il a mis en relief les variations de la sensibilité, laquelle atteint son maximum pour une lumière d'intensité moyenne et diminue quand l'éclairage augmente.

L'illustre physicien belge, Joseph Plateau, s'est occupé également des sensations de lumière; en mesurant celles-ci suivant une méthode que Delbœuf appelle méthode des contrastes égaux[1]. Cette méthode peut s'appliquer à l'étude de toutes les sensations : Étant données deux couleurs plus ou moins saturées, deux odeurs, deux sons, trouver un troisième terme, nuance, odeur ou son qui soit exactement intermédiaire, c'est-à-dire aussi nettement distingué du supérieur que de l'inférieur. De ses recherches Plateau avait déduit une formule nouvelle. Mais quand plus tard les expériences en eurent montré l'inexactitude, Plateau se hâta d'abandonner sa formule.

Delbœuf a cru sauver la psychophysique en introduisant, à côté de la loi de la sensation, une autre loi, celle de la fatigue et de l'épuisement[2]. Il a corrigé la formule de Fechner, fait diverses expériences sur les sensations de lumière notamment, et proposé, pour expliquer les faits, une triple loi : la loi de progression, la loi de dégradation, la loi de tension.

1. Voyez M. Foucault, *op. cit.*, p. 189 et suiv.
2. *Id.*, p. 197.

La première de ces lois est au fond celle de Weber, elle exprime que les accroissements successifs de stimulations doivent, pour être perçus égaux, devenir réellement toujours de plus en plus forts. L'exemple que donne Delbœuf pour illustrer sa pensée est fort bien choisi : supposons les deux mains d'un sujet plongées dans deux vases contenant de l'eau à la température de ces deux mains; admettons arbitrairement que cette température soit de 25° centigrades. (On suppose, ce qui est en fait inexact, mais importe peu ici, que les deux mains sont également sensibles au chaud et au froid.) Les mains étant immergées dans l'eau à 25°, le sujet ne percevra pas de sensation de température. Chauffons graduellement l'eau d'un des vases, il arrivera un moment où la différence deviendra sensible. Soit 5° cette différence. Si maintenant on porte la température des deux vases à 30°, le sujet dont les deux mains seront devenues également plus chaudes ne percevra plus de sensation de température. On chauffe de nouveau l'eau d'un des vases jusqu'à sensation de différence. Si tantôt il a fallu augmenter de 5 degrés, c'est-à-dire $\frac{1}{5}$, la température primitive pour déterminer une sensation de différence, il faudra, cette fois-ci, produire une augmentation de $\frac{1}{5}$ encore, le cinquième de 30 soit 6 degrés. Et si, les deux vases étant portés à 36 degrés, on veut produire dans l'une des mains une nouvelle sensation il faudra encore augmenter la température du $\frac{1}{5}$ de 36.

Les nerfs stimulés par un excitant quelconque s'accommodent à cette stimulation et la valeur du minimum de différence perceptible va fatalement en augmentant à mesure que la stimulation précédente a été elle-même plus intense.

Considérons l'expérience précédente : une main seule plongée dans l'eau à 25° n'éprouve pas de sensation de température; si l'on chauffe l'eau du vase où elle plonge, jusqu'à 30°, la main perçoit un accroissement de chaleur, mais au bout d'un temps plus ou moins long, pendant lequel elle-même s'échauffe plus ou moins vite, elle a pris la température du liquide environnant, elle a donc progressivement senti de moins en moins jusqu'au moment où, étant elle-même portée à 30°, la sensation de température est devenue égale à zéro. « C'est là le fait de la *loi de dégradation* de la

sensation, phénomène analogue à la déperdition de calorique subi par un corps chaud dans un milieu plus froid [1]. »

Reprenons l'exemple précédent. Si on continue à augmenter successivement la température de l'eau des vases où plongent les mains, il arrivera un moment où le sujet éprouvera non plus seulement des sensations de température, mais en outre de la gêne, voire de la douleur. La douleur intervenant, la sensibilité s'altère; il faut, pour que les différences soient jugées égales, accentuer celles-ci toujours davantage.

Cette altération se manifeste quand on stimule l'organe des sens d'une façon excessive qui pourrait aller jusqu'à le détruire, de là le nom de loi de *tension* imaginée par Delbœuf : les nerfs sont comme des ressorts tendus à se briser.

Les expériences imaginées par Delbœuf, au moyen d'anneaux gris sériés, montrent le rôle que jouent ces lois dans nos appréciations des intensités lumineuses [2].

Le fondateur de la Psychophysiologie, M. W. Wundt et plusieurs de ses élèves se sont occupés à leur tour de la loi psychophysique. Comme je compte consacrer une étude spéciale aux travaux de l'école de Leipzig et à l'œuvre des laboratoires de psychophysiologie, quoique l'œuvre de M. Wundt touche par plusieurs endroits à celle de Fechner, je n'en parlerai pas ici. Je me contenterai de dire que le fondateur du premier laboratoire de psychologie interprète à sa façon la loi de Weber. Pour lui les stimulations provoquent dans les nerfs d'abord un courant d'intensité proportionnelle à leur intensité propre; ce courant produit au cerveau une excitation proportionnelle, à condition qu'il ne soit lui-même ni trop fort ni trop faible, la stimulation cérébrale produit une stimulation d'intensité correspondante, enfin la conscience compare cette sensation avec d'autres sensations également conscientes. C'est là dans la conscience que s'applique la loi de Weber. Quant à la loi logarithmique, elle relie la stimulation extérieure produite sur l'organe sensoriel à la sensation perçue et appréciée dans la conscience.

Se basant sur ces idées du maître, M. Merkel a fait un long et

1. Delbœuf, *op. cit.* p. 143.
2. *Id.*, p. 147.

minutieux travail de recherches dont les résultats ont été publiés dans les *Philosophische Stùdien* [1].

M. Merkel a fait des mensurations d'après trois méthodes : les méthodes des différences juste perceptibles, des excitations doubles et des différences égales; cette dernière avait été employée par J. Plateau. Ses expériences ont porté sur les sensations de lumière, de pression et de son. « D'une manière générale, lorsque les expériences portent sur des différences un peu étendues, l'excitation moyenne est intermédiaire entre la moyenne géométrique et la moyenne arithmétique, mais elle est, en général, beaucoup plus voisine de la moyenne mathématique [2]. »

Un certain nombre de psychologues ont tenté d'expliquer la loi de Weber, d'une autre façon que Fechner, au moyen des théories plus ou moins fondées en partie sur les faits, en partie sur les observations psychologiques.

J'en citerai quelques-unes.

D'abord un certain nombre de savants ont voulu substituer aux mesures d'intensité des sensations, c'est-à-dire à des différences quantitatives, les mesures de ressemblance ou de différence des sensations ; c'est-à-dire des différences qualitatives. C'est ainsi que Boas parle de la parenté plus ou moins étroite entre les sensations, que Stumpf parle de la distance qui sépare les sensations, ces distances plus ou moins grandes sont des distances non seulement dans le temps et l'espace, mais encore dans la qualité et l'intensité, ce sont des degrés de dissemblance; pour lui la loi logarithmique serait une loi des distances de sensations [3].

M. Ebbinghaus n'admet pas que les sensations soient des quantités, que la sensation lumineuse produite par 10 bougies, par exemple, soit contenue un certain nombre de fois dans celle que l'on produit au moyen d'un éclairage décuple. Si nous disons que la sensation produite par 101 bougies vaut dix fois celle produite par 10 bougies, ce n'est pas que nous comparions quantitativement nos deux sensations, c'est parce que nous avons des idées relatives aux causes extérieures habituelles qui produisent nos sensations lumineuses plus ou moins intenses. Les sensations comparées

1. *Philosophische Studien*, vol. IV et V.
2. M. Foucault, *op. cit.*, p. 226.
3. *Id.*, p. 243.

entre elles ne sont pas perçues comme quantitativement différentes mais elles apparaissent comme plus ou moins dissemblables. M. Ebbinghaus, à l'encontre de Fechner, considère la loi du seuil comme tout à fait indépendante de la loi logarithmique. Il n'est, d'après lui, légitime que de mesurer les sensations de différence.

M. Stumpf, en entreprenant de mesurer ce qu'il appelle la *sûreté des jugements sensoriels* a donné à la psychologie une orientation originale. C'est une sorte de reconstruction d'autant plus intéressante qu'elle marque la transition vers les méthodes de psychologie expérimentale.

M. Stumpf distingue naturellement la sûreté subjective de nos jugements, de leur sûreté objective, cette dernière étant l'équation entre les jugements et la réalité objective qu'ils énoncent, or, cette sûreté peut être mesurée.

M. Stumpf partage en deux classes les jugements sensoriels; les premiers dans lesquels la réponse possible est vraie ou fausse suivant les circonstances; ainsi deux lumières étant perçues comme inégalement vives, on peut se tromper ou avoir raison en estimant la première plus intense que la seconde; les seconds dans lesquels la réponse affirmative est fausse et la négative vraie dans tous les cas. Quand on présente au sujet des lumières d'intensité différente mais trop faibles pour être distinguées, il se trompera fatalement en les déclarant égales, et dira vrai en les estimant inégales. Ce qui mesurera la valeur de sa réponse c'est la valeur même de la différence réelle entre les deux lumières. Entre deux sujets dont l'un déclare inégales deux lumières de 10 et 13 bougies, égales celles de 10 et 12 bougies, et un second qui déclare inégales encore ces dernières et égales seulement celles de 10 et 11 bougies, le second a des jugements sensoriels plus sûrs que ceux du premier. La plus petite différence perceptible sert à mesurer la sûreté du jugement.

Ainsi M. Stumpf en arrive à se servir des méthodes psychophysiques, non plus pour mesurer les sensations, mais les facultés intellectuelles. Il est en fait un des précurseurs de la psychologie scientifique sous sa forme la plus moderne.

Un élève de M. Wundt, qui s'est fait une place un peu à part dans l'école de Leipzig, M. Münsterberg a imaginé à son tour de reconstruire la psychophysique, sur une base nouvelle. Il a vu que toutes

les sensations aboutissent à une dernière forme, la même pour toutes : un contre-coup dans la musculature, une sensation musculaire. De toutes les tentatives entreprises pour comparer entre elles les sensations au point de vue quantitatif, celle-ci est selon moi la plus heureuse, et la mieux fondée. Si elle ne nous donne pas la précision que l'on voudrait obtenir, dans l'estimation de la valeur d'intensité des sensations, c'est parce qu'en réalité le problème poursuivi par les psychophysiciens est, actuellement tout au moins, hors de la portée de nos moyens de mensuration.

M. Münsterberg admet qu'une sensation lumineuse, sonore, tactile, intense n'est pas le double, le triple d'une autre sensation faible, que par conséquent on ne peut mesurer ces sensations en unités de sensations. Toutefois il rappelle qu'à côté de la plupart des sensations visuelles, tactiles, et à la suite de toute sensation quelconque, il se produit dans la musculature une modification associée dans le premier cas, consécutive dans le second. Toute sensation est accompagnée ou suivie d'une sensation musculaire. Or, dit M. Münsterberg, les sensations musculaires à l'encontre des sensations lumineuses, sonores et autres sont quantitativement comparables, « la sensation musculaire faible est contenue dans la sensation musculaire forte, et les deux ne diffèrent pas l'une de l'autre qualitativement mais par leur durée et leur étendue[1] ». « La sensation de mouvement quand le bras parcourt deux décimètres en palpant un objet, n'est pas autre que quand il ne parcourt qu'un décimètre, elle a seulement une durée double, la deuxième sensation est donc, en fait, contenue deux fois dans la première[2] ». Enfin, M. Münsterberg affirme que si sa théorie est juste : « deux paires de sensations doivent pouvoir être comparées au point de vue de la grandeur de leur différence même lorsqu'elles appartiennent à des sens différents ». Il me semble qu'on peut résumer les théories de M. Münsterberg à peu près comme ceci.

Il est expérimentalement établi que toute sensation quelconque a un certain pouvoir dynamogène, c'est-à-dire modifie la tonicité de la musculature sur une étendue plus ou moins considérable et avec une intensité plus ou moins profonde.

Les expériences si instructives de M. Féré[3] ont montré qu'un sujet

1. *Neue Grundlegung der Psychophysik*, p. 30.
2. *Id.*, p. 34.
3. M. Féré, *Sensation et mouvement*, Paris, Alcan.

ayant mesuré sa force au dynamomètre, accuse un accroissement d'énergie musculaire si on stimule sa rétine par une lumière bleue, par exemple, que cet accroissement de force est plus considérable après l'action d'une lumière jaune, et atteint son maximum sous l'influence d'une lumière rouge. De même, si le sujet est impressionné par un son musical correspondant à 300 vibrations, sa force au dynamomètre augmentera, elle s'accentuera encore si le nombre des vibrations monte à 400, 500 et sera beaucoup plus vive si ce nombre devient le double soit 600 vibrations, si la dernière note est à l'octave de la première. Voilà, semble-t-il, un moyen de mesurer au dynamomètre, donc objectivement, l'intensité de deux sensations sonores ou lumineuses, voire d'une sensation lumineuse et d'une sensation sonore. Mais il y a en outre une façon objective de mesurer ces mêmes sensations musculaires; nous avons conscience de nos variations de tonicité, de l'intensité de nos contractions. Quand nous comparons deux sensations musculaires entre elles, nous tenons, d'après M. Münsterberg, deux termes réellement comparables ne différant entre eux que par le plus ou moins. Il n'a pas employé le dispositif du dynamomètre comme M. Féré « si deux excitations lumineuses nous sont données, ayant entre elles un rapport déterminé d'intensité, et si nous tenons dans la main gauche un poids déterminé nous pouvons placer dans la main droite un poids que l'on fait croître ou diminuer jusqu'à ce que la différence entre les deux poids nous paraisse égale à la différence entre les deux excitations lumineuses[1] ». L'auteur a mesuré ainsi des différences d'intensité entre les sensations lumineuses et sonores.

Constatons immédiatement qu'ici ce ne sont pas du tout les contre-coups dans la musculature, suite réflexe des sensations lumineuses et autres, que l'on compare; ce sont d'autres sensations musculaires directement produites à côté des premières. M. Münsterberg fait convertir par le sujet des stimulations visuelles intenses en sensations musculaires intenses, des sensations visuelles faibles en sensations musculaires faibles. C'est là un procédé beaucoup moins sûr que celui qui consiste à comparer les contre-coups réflexes produits dans l'organisme par le jeu spontané des sensations elles-mêmes.

Que le lecteur ne s'imagine pas que même ce dernier mode

1. M. Münsterberg, *op. cit.*, p. 60 et 61, cité par M. Foucault, *op. cit.*, p. 264 et 265.

opératoire résoudrait enfin la difficulté; sans doute l'action produite dans la musculature ne résulte pas uniquement de la nature et de l'intensité de l'excitant extérieur, couleur, son, etc.; d'après le caractère, les tendances et les émotions du sujet, cette action est plus ou moins étendue et profonde; on a démontré que l'action sur les muscles est une fonction de la quantité et de la qualité de la sensation qui la provoque; on ignore jusqu'où elle est influencée, par les facteurs multiplies dans les centres corticaux supérieurs amplifiant ou diminuant la sensation et comment l'œil de la conscience la déforme en la regardant.

Conclusion.

L'erreur fondamentale commise par tous les psychophysiciens est d'avoir cru que la sensation est quelque chose de relativement simple, le terminus d'une stimulation d'organe sensoriel. En réalité, la sensation lumineuse commencée par un ébranlement rétinien n'est, à son entrée dans l'écorce cérébrale, que la suite de cet ébranlement, mais là, en franchissant le seuil de la conscience, elle s'engage dans un milieu essentiellement complexe, encombré de souvenirs d'émotions, d'autres sensations venues de tous les points de l'organisme, et dans ce remous de mouvements innombrables autant que divers, la sensation simple est emportée, noyée, transformée en une sensation consciente infiniment complexe.

Vouloir par la détermination de l'excitant extérieur et du courant nerveux qui en résulte, mesurer la sensation élémentaire qui s'en dégage dans l'écorce cérébrale semble possible *a priori*, mais cette sensation élémentaire, fonction de la stimulation et du courant nerveux n'est pas du tout celle que la conscience attribue à la commotion nerveuse venue du dehors. Deux sujets quelconques voient différemment la même et identique lumière, le savant la voit autrement que l'ignorant; le peintre mieux que le musicien, la femme nerveuse en est impressionnée plus que l'homme bien équilibré.

La sensation consciente telle qu'elle se forme dans le télencéphale, dans les centres d'association de Flechsig, est un complexus dont la sensation élémentaire formée dans les centres corticaux inférieurs, dans les centres de projection, n'est qu'une des compo-

santes. Voilà pourquoi toute tentative de mensuration des sensations est actuellement impossible.

Que si nous essayons de dégager les caractères généraux de l'ensemble des recherches entreprises par Fechner et ceux qui l'ont suivi dans la voie qu'il a ouverte, aussi bien ceux qui l'ont combattu que ceux qui ont tenté de corriger ou de refaire son œuvre, nous constatons d'abord une préoccupation foncière théorique ou métaphysique. La psychologie quantitative dans sa forme primitive s'efforce de résoudre un problème de métaphysique, elle tente de dégager la loi fondamentale suivant laquelle l'esprit entre en relation avec la matière. Les mouvements du monde extérieur agissent sur l'âme en subissant une certaine réduction. Les psychophysiciens ont tenté de déterminer le quantum de cette réduction pour les diverses espèces de sensations.

Nous constatons en second lieu, chez tous les psychologues expérimentateurs de cette première période, la préoccupation d'aboutir à une formule mathématique, uniforme. Les physiciens, les astronomes, les mathématiciens et même les physiologistes qui se sont occupés de psychophysique, appliquent à l'étude de l'activité humaine, les procédés usités en physique, ils semblent croire que les hommes ne sont que des reproductions, à peu près toutes les mêmes, d'un archétype construit lui-même d'après une formule exacte et chiffrable.

Leur préoccupation constante dans ces recherches où tout était à créer, c'est de rendre aussi égales que possible les conditions matérielles de leurs expériences, ce qui est bien ; mais de négliger les précautions qui assurent l'égalité des conditions morales, des dispositions subjectives de ceux qu'ils observent; ce qui est mauvais.

C'est sans doute dans la conception de l'homme-machine généralement admise de leur temps, qu'il faut chercher encore la cause du troisième grand défaut de tous ces travaux, à savoir le nombre absolument insuffisant de sujets observés. Du moment qu'on se figure que tous les hommes sont à peu près les mêmes, il est inutile, semble-t-il, d'expérimenter sur plus de deux ou trois spécimens.

En résumé, technique expérimentale encore au début, conception

absolument fausse de l'activité de l'être vivant, partant, expériences conduites sans souci suffisant des conditions subjectives des individus sur lesquels on expérimente, nombre dérisoire de sujets observés, et par-dessus toutes ces conditions défectueuses préoccupation d'atteindre un but hors de portée, voilà le bilan de la psychologie quantitative dans sa première phase.

Malgré tout, il reste à Fechner la gloire d'avoir créé un mouvement, appelé l'attention sur des questions d'importance capitale, perfectionné des méthodes, en un mot, d'avoir été un initiateur.

J.-J. van Biervliet.

MÉTHODES ARTIFICIELLES ET NATURELLES[1]

Une science mérite véritablement d'être séparée des autres sciences, quand on peut définir une *méthode* qui lui est propre. Cette méthode est la méthode *naturelle* de la science considérée.

Mais l'existence d'une méthode naturelle n'empêche pas qu'il soit possible d'étudier les faits ressortissant à une science par des méthodes plus générales, et qui sont applicables à l'étude d'autres faits.

J'ai eu occasion, dans mes ouvrages antérieurs, d'appliquer successivement, à la « Biologie », ces deux modes d'investigation.

Par une méthode vraiment artificielle et qui se prête aussi bien aux sciences physiques qu'à la Biologie, j'ai mis en évidence la *loi approchée* d'assimilation et d'hérédité, qui se corrige ensuite par la loi de variation et d'acquisition des caractères. Cette méthode a le grand avantage de placer la Biologie au milieu des autres sciences, et la *vie* au milieu des autres phénomènes naturels. C'est celle que j'ai employée dans mon *Traité de Biologie*.

Une autre méthode, qui mérite à tous égards le nom de méthode naturelle, est au contraire exclusivement applicable à la Biologie; elle conduit directement à la loi rigoureuse d'*assimilation fonctionnelle*, d'*habitude*, ou d'*hérédité des caractères acquis*, loi rigoureuse que la première méthode artificielle permettait seulement de pressentir. L'application de cette seconde méthode d'investigation fait de la Biologie une science fermée, comme cela arrive à toutes les sciences pour lesquelles on a découvert la méthode propre. C'est la *méthode pathologique*; je l'ai employée dans mon *Introduction à la Pathologie générale*.

Rien n'est plus nécessaire, à mon avis, que de montrer la concordance des résultats obtenus par deux méthodes si opposées; cette

1. Extrait d'un volume (*Éléments de philosophie biologique*), qui va paraître incessamment chez Félix Alcan.

concordance remarquable empêchera, en effet, qu'on tire des conclusions peu philosophiques de la constatation de ce fait que la Biologie a une méthode à elle ; toutes les sciences bien définies sont dans le même cas, et cela n'enlève pas de sa légitimité au rêve grandiose de la mécanique universelle.

I. — DANGERS D'UNE ANALYSE TROP HATIVE DES PHÉNOMÈNES VITAUX.

Il y a, dans les phénomènes biologiques, des activités chimiques et des activités colloïdales. Si nous pouvions dire *quelles* activités chimiques et quelles activités colloïdales, il est vraisemblable que cela suffirait à séparer les corps vivants des corps non vivants.

Malheureusement, en l'état actuel de la chimie et de la physique, nous ne savons pas répondre à ces questions; nous ne savons pas dire par quelle particularité chimique ou colloïde l'être vivant diffère de son cadavre ; nous ne pouvons jusqu'à présent songer à définir la vie que par ses résultats. Nous sommes certains, d'ailleurs, que cette définition sera possible, puisque dans la vie courante les hommes les plus ignorants n'hésitent pas, dans la plupart des cas, à déclarer qu'un corps est vivant, un autre non. Il y a donc des caractères objectifs, très accessibles, qui doivent nous permettre de résoudre le problème.

Il faudra *analyser* tout ce que nous savons de la manière d'être des corps vivants, pour arriver à trouver ce qui appartient à eux et à eux seuls; mais il faudra choisir notre méthode analytique pour éviter des erreurs qui, nous conduisant à adopter un langage fautif, stériliseraient d'avance tous nos efforts.

Le meilleur moyen de montrer les dangers d'une analyse trop hâtive est de donner l'exemple de deux théories très célèbres qui encombrent actuellement le champ de la biologie et qui, dues à des erreurs de méthode, pèsent lourdement encore sur les épaules des chercheurs. Ces deux théories ont enlevé toute valeur comme instrument de recherches aux deux phénomènes qui nous renseignent le mieux sur la vie, je veux dire : l'hérédité d'abord, et ensuite la fabrication des sérums antitoxiques spécifiques.

Les savants responsables de ces erreurs de méthode ont, par ailleurs, à juste titre, une très grande autorité scientifique, ce qui a rendu leurs théories encore plus néfastes. La première, relative

à l'hérédité, est due à Darwin et à Weismann; la seconde, relative aux sérums antitoxiques, est due à Ehrlich. Dans les deux cas l'erreur de méthode est la même; elle consiste à représenter par un nom des choses qui n'existent pas.

Le problème de l'hérédité, que nous étudierons dans un chapitre ultérieur, peut se poser ainsi : Comment se fait-il qu'un œuf de hareng, se développant au milieu des hasards de la mer, donne naissance à un hareng? Évidemment, il y a en lui quelque chose qui le distingue d'un œuf d'oursin, puisque les deux œufs, se développant dans des conditions similaires, donnent naissance à des animaux si dissemblables. C'est ce quelque chose d'inconnu que l'on peut appeler l'hérédité spécifique de l'œuf de hareng.

Darwin, voulant expliquer la nature mystérieuse de cette hérédité, a probablement raisonné de la manière suivante : Si j'avais à reproduire moi-même un hareng, il me faudrait une description complète de tous ses *caractères* ; il faut, de même, que l'œuf possède sinon une description, du moins une *représentation* de tous les caractères nécessaires à la détermination du hareng adulte qui en sortira.

Ce raisonnement ne manque pas de logique; encore faut-il que l'on s'entende sur le mot *caractère*. Ce que nous appelons les caractères d'un être vivant ou d'un corps brut, ce sont les éléments de la description analytique que nous en faisons pour notre besoin personnel, et d'après le caprice de notre fantaisie. Ces caractères n'existent donc qu'en tant que nous les créons nous-mêmes pour notre usage. Nous pouvons décrire le hareng de cent mille manières différentes, en le découpant en petits cubes, ou en tranches minces, dont nous analyserons successivement le contenu. Darwin a choisi la division en cellules, et il a supposé, en conséquence, que chaque cellule du corps du hareng est représentée dans l'œuf par une *gemmule* invisible qui est sa particule représentative.

Quoique cette division en cellules ait un aspect plus biologique que la division en tranches minces ou en parallélipipèdes, Darwin ne l'a pas moins choisie *au hasard*; il n'y avait par conséquent pas beaucoup de chances pour que ce fût ce mode d'analyse du hareng qui fût précisément représenté dans l'œuf; avant la théorie cellulaire, un autre Darwin eût pu imaginer une toute autre repré-

sentation. Un amateur de simplicité aurait même pu réduire l'analyse du hareng à une expression infiniment condensée, en déclarant qu'il n'y a qu'un caractère dans le hareng, savoir la *harengéité* ou propriété d'être un hareng. Il aurait suffi alors que ce caractère unique fût déterminé dans l'œuf, et nous sommes sûrs en effet qu'il l'est, puisque c'est l'expression même du phénomène d'hérédité. Darwin a remplacé une *harengéité* unique par plusieurs millions de *cellularités*, aussi mystérieuses et bien plus hypothétiques.

Tout le monde est d'accord sur le fait que l'œuf contient les *éléments nécessaires* à la détermination de l'adulte dans les conditions où le développement a lieu; mais l'important est précisément de savoir *quels sont ces éléments nécessaires*; en d'autres termes, par quel procédé devons-nons *analyser* le hareng, pour que sa reproduction, grâce à un œuf issu de lui, nous soit compréhensible? Darwin, puis Weismann ont préconisé l'analyse cellulaire; il y en a une infinité d'autres qui ont autant de raisons philosophiques d'être les bonnes; ce n'est pas au hasard que l'on trouvera la meilleure.

Weismann a aggravé l'erreur de méthode de Darwin en voulant lui donner de la rigueur; il a imaginé, dans les cellules mêmes, des *caractères* représentés par des particules encore plus petites que les *gemmules*, ne remarquant pas que, représenter un *caractère* par une particule, cela revient à donner à ce caractère, qui n'est qu'un produit de la fantaisie de l'analyste, une existence *absolue*. Donner des noms à des choses qui n'existent pas, voilà qui est irrémédiable, car ces noms existant ensuite dans le langage, on ne pourra plus croire qu'ils ne signifient rien. Le langage de Weismann est aujourd'hui employé par la majorité des histologistes.

L'erreur commise par Ehrlich est du même ordre, et aussi néfaste, dans le domaine de la pathologie générale. Lorsqu'on injecte, à un animal vivant, un colloïde emprunté à un autre animal ou à un microbe (venin, toxine), l'animal, s'il reste vivant, subit une modification particulière qui se traduit par le fait que son sérum a acquis la propriété de neutraliser ensuite l'action de cette toxine ou de ce venin.

Sans se demander si, dans ce conflit de substances colloïdes, le

phénomène produit est d'ordre colloïdal ou d'ordre chimique, Ehrlich a admis d'emblée qu'il apparaît, dans le sérum de l'animal injecté, une substance *chimiquement définie*, et qui est précisément l'antidote de la toxine considérée comme agent également chimique [1].

Outre que cette manière de présenter les faits prêterait gratuitement aux éléments cellulaires de l'animal un véritable génie chimique, leur permettant, vis-à-vis de milliers de poisons chimiques, de fabriquer toujours l'antidote spécifique, la théorie d'Ehrlich a en outre l'inconvénient de stériliser l'un de nos plus puissants moyens d'investigation biologique.

Ce n'est pas au hasard, en effet, que j'ai choisi les deux exemples précédents comme type d'erreurs de méthode; l'hérédité et la fabrication des sérums antitoxiques spécifiques nous apparaîtront comme les deux phénomènes fondamentaux de la biologie.

II. — Définition des méthodes artificielles et naturelles.

Quand nous devons étudier un fait quelconque, *considéré seul*, nous avons toute liberté pour choisir, comme il nous plaît, la méthode d'analyse de ce fait; la meilleure est celle qui est la plus claire pour nous observateurs; à ce point de vue toutes les méthodes d'analyse sont artificielles.

Il n'en est plus de même quand nous devons étudier un objet par rapport à un autre objet avec lequel il est en relation.

Alors, notre méthode d'analyse du premier objet devra être telle, qu'elle mette en évidence, précisément, les éléments de ce premier objet qui sont en relation avec le second.

Tout à l'heure, par exemple, s'il s'agissait simplement de la description d'un hareng adulte, nous n'avions aucune raison *a priori* de choisir un mode d'analyse plutôt qu'un autre; nous choisissions seulement la plus commode entre plusieurs méthodes descriptives toutes également artificielles.

Mais s'il s'agit de l'hérédité du hareng, c'est-à-dire du hareng envisagé par rapport à l'œuf qu'il produit et qui le reproduira, a méthode naturelle consisterait à mettre en évidence, dans le

1. J'ai étudié cette question dans un ouvrage récent : *Introduction à la Pathologie générale* (Alcan, 1906).

hareng, précisément ceux de ses caractères qui sont déterminés dans l'œuf, et non d'autres. Dans un problème comme celui-là, la découverte de la méthode naturelle revient à la solution même du problème posé.

Voici des exemples célèbres, qui nous feront toucher du doigt cette question des méthodes artificielles et naturelles.

Premier exemple : Analyse de l'audition par Helmholz et par Pierre Bonnier. — Le premier exemple, le plus suggestif de tous, nous est fourni par l'analyse des sons.

Suivant que nous étudierons les sons en eux-mêmes, en tant que mouvements vibratoires, ou que nous étudierons les sons par rapport à l'oreille humaine qui les perçoit, nous nous trouverons dans le premier ou dans le second des cas précédemment signalés, c'est-à-dire dans le cas de la liberté absolue d'analyse artificielle ou dans celui de la nécessité d'une méthode naturelle d'investigation.

Pour l'analyse de sons très compliqués, de la voix humaine par exemple, deux méthodes surtout ont été employées :

1° La méthode graphique, qui consiste à enregistrer, sur un cylindre tournant, une ligne sinueuse tracée par un stylet appliqué à une lame que la voix fait vibrer. Cette méthode a fait ses preuves, puisque l'invention du phonographe a permis de reproduire la voix humaine ainsi enregistrée sur le cylindre.

2° La méthode des résonateurs, qui consiste à décomposer un son compliqué en sons simples, comme on décompose, par le prisme, la lumière blanche en lumières simples. Helmholz a appliqué avec succès cette méthode à l'étude de la voix humaine; il disposait, dans une chambre, un grand nombre de résonateurs dont chacun pouvait rendre un son simple et déterminé; ces résonateurs étant couverts d'une légère couche de poussière, un chanteur émettait près d'eux le son A par exemple; on reconnaissait, aux figures tracées dans la poussière des résonateurs, quels étaient ceux qui avaient vibré; on notait les sons simples correspondants, et on avait ainsi découvert les sons simples dont la superposition produit la voyelle A. Il était facile d'ailleurs de vérifier la valeur de cette analyse, en faisant vibrer conjointement tous les résonateurs ainsi déterminés, ce qui reproduisait la voyelle A.

Les deux méthodes d'analyse, méthode de l'inscription sur un

cylindre et méthode des résonateurs d'Helmholz, étaient donc également scientifiques, tant qu'il ne s'agissait que de l'étude objective du son considéré comme mouvement vibratoire. Et même on peut dire sans hésiter que la méthode d'Helmholz donnait à l'esprit humain une satisfaction plus grande.

Tout autre était le problème lorsqu'il s'est agi de comprendre le mécanisme de l'audition, c'est-à-dire les rapports du son avec l'oreille humaine. Ici il n'était plus question de savoir quel mode d'analyse est le plus satisfaisant pour l'esprit humain, mais quel est celui qui est adéquat à la fonction propre de notre appareil auditif. Commettant une erreur analogue à celle de Darwin et de Weismann, Helmholz supposa *a priori* que l'analyse des sons par notre oreille se fait par la méthode la plus satisfaisante pour notre esprit, et il attribua à des fibres de l'oreille interne la valeur de résonateurs dont chacun pouvait reproduire un son simple. Cette hypothèse a été démontrée inacceptable, mais elle était si séduisante qu'elle est encore enseignée partout.

Pierre Bonnier a au contraire émis l'hypothèse que l'analyse du son par l'oreille se fait d'une manière analogue à celle de l'enregistrement sur un cylindre; il a pensé que ce qui impressionne les extrémités de notre nerf auditif, c'est la *forme* de la vibration aérienne, forme qui se transmettrait, par une série de pressions, aux liquides intra-auriculaires, comme elle se transmet à la plaque vibrante dont le stylet la transcrit sur le cylindre enregistreur du phonographe.

Je crois la théorie de Pierre Bonnier préférable à celle de Helmholz, mais je n'ai pas à discuter ici la valeur respective de ces systèmes; je voulais seulement montrer qu'il n'y a aucune raison pour que le procédé analytique le plus séduisant pour l'esprit humain ait été choisi par notre oreille pour recueillir les sons; pour être tout à fait conséquent avec moi-même au point de vue de la question de méthode, je déclarerai même, quoique la théorie de Pierre Bonnier me paraisse acceptable, que l'oreille n'emploie peut-être ni la méthode des résonateurs, ni celle de l'enregistrement des formes sonores, mais une troisième qui n'est pas encore trouvée, et qui, si elle s'adapte parfaitement à notre mécanisme auditif, serait probablement, par contre, fort peu utilisable pour enseigner l'acoustique dans les lycées.

Deuxième exemple : ANALYSE D'UN COMPOSÉ CHIMIQUE EN ÉLÉMENTS OU EN FONCTIONS. — Quand il s'agit de l'étude d'un composé chimique, on peut se proposer, soit de le décrire complètement de manière à pouvoir le reconnaître ensuite, partout et toujours, soit de caractériser la manière dont il se comportera vis-à-vis de tel ou tel autre composé préalablement choisi.

Si l'on se propose le premier but, il est certain que tous les moyens d'analyse seront bons pourvu qu'ils soient précis; on mesurera la densité du corps étudié, sa température d'ébullition ou de congélation; on appréciera autant que possible sa couleur, sa saveur, son odeur; on fera son analyse chimique élémentaire, et l'on déclarera qu'il contient tant de carbone, tant de soufre, tant d'hydrogène, etc. En un mot, on accumulera tous les *caractères* que l'on voudra; chacun d'eux pourra être utile dans un cas donné, et servira notamment aux pharmaciens qui ont besoin uniquement de s'assurer de la nature d'un produit.

Mais si l'on a seulement recueilli ainsi, au hasard, tous les caractères descriptifs du corps considéré, on ne pourra en aucune manière prévoir la manière dont ce corps se comportera en présence de l'acide sulfurique par exemple, l'analyse de ce corps au point de vue « acide sulfurique » n'ayant probablement rien de commun avec son analyse au point de vue humain. Un procédé fort simple permettra au contraire de résoudre cette nouvelle question; on fera réagir une certaine quantité du corps considéré avec de l'acide sulfurique, et l'on notera ce qui se passe. C'est ce que faisait l'ancienne chimie; on trouvait, dans les traités d'il y a vingt ans, la description, pour chaque corps, d'abord de ses caractères distinctifs, ensuite de ses réactions avec un certain nombre d'agents choisis à l'avance.

Les progrès de la chimie atomique ont permis de condenser en un petit nombre de mots, ou dans des formules stéréo-chimiques, tout ce qu'il est possible de prévoir, à propos des réactions d'un corps avec tous les autres corps possibles. On dit aujourd'hui, lorsqu'on a réalisé ce travail d'un nouveau genre, que l'on a analysé le corps *en ses fonctions*; ce qu'il y a d'excellent dans cette méthode, c'est que cette analyse n'est pas faite au point de vue des réactions du corps considéré avec un seul corps choisi à l'avance, mais avec tous les autres corps de la chimie.

On dira par exemple, dans ce nouveau langage, que la glycérine est un alcool triatomique qui possède deux fois la *fonction* alcool primaire et une fois la *fonction* alcool secondaire. Cela permettra à un chimiste de prévoir ses réactions avec une foule d'autres corps; mais il sera évidemment plus commode à un pharmacien de savoir que c'est un liquide sirupeux incolore, et de connaître son goût et ses autres qualités facilement appréciables.

Ce modèle de l'analyse *en fonctions* nous sera extrêmement précieux pour l'étude de la vie.

L'ANALYSE DES CORPS PAR LE MOYEN DE NOS ORGANES DES SENS. — Parmi les propriétés auxquelles les anciens chimistes reconnaissaient les corps définis, on mettait à part, comme aisément utilisables, les propriétés *organoleptiques*, c'est-à-dire les propriétés qui se reconnaissaient par l'usage direct de nos organes des sens. La saveur, la couleur, l'odeur sont, au premier chef, des qualités organoleptiques; on comprend aisément que ces qualités intéressent les rapports des corps chimiques *avec l'homme*, et non leurs rapports avec tel ou tel composé défini.

Ces propriétés n'étaient donc utiles que pour la connaissance directe, par l'homme, des substances considérées. Or, il faut remarquer que tous nos moyens de connaissance sont, jusqu'à un certain point, organoleptiques; même lorsque nous faisons des mesures rigoureuses, au moyen d'appareils très précis, lorsque, en d'autres termes, nous pratiquons la *science*, avec ses méthodes les plus strictes, nous décomposons toujours les descriptions des choses en éléments *qui frappent nos sens*. La longueur ou l'épaisseur mesurées au centimètre, la température mesurée au thermomètre, etc., sont des éléments descriptifs intéressant notre vue ou notre tact, et qui peuvent n'avoir aucun rapport direct avec les relations du corps étudié et d'un corps autre que nous-mêmes.

C'est pour cela qu'il faut nous défier de ce que nous appelons la *simplicité* des choses. Tel phénomène, simple pour nous, pourra être au contraire d'une extrême complexité par rapport à tel autre phénomène avec lequel il se trouve en conflit dans la nature.

Réciproquement, et c'est cela surtout qui est important pour nous ici, un phénomène, très compliqué si l'on en fait l'analyse humaine, peut avoir, avec un autre phénomène de la nature,

des rapports très simples. Nous verrons par exemple que, dans un conflit de deux *états colloïdes* différents, il se passe des phénomènes que l'on peut résumer dans une formule simple, alors que l'état colloïde lui-même nous paraît, à nous hommes, une chose encore si compliquée que nous ne saurions, dans l'état actuel de la science, en donner une définition directe.

Nous aurons donc toujours avantage, pour étudier un phénomène nouveau, *à abandonner provisoirement notre connaissance humaine de ce phénomène, et à rechercher quels sont les autres phénomènes de la nature avec lesquels il entre en relation d'une manière susceptible d'être racontée dans une formule simple.* Nous comprenons en particulier qu'il est avantageux d'étudier le conflit des phénomènes avec d'autres phénomènes *de même dimension qu'eux*, des corps vivants qui sont colloïdes, par exemple, avec les autres corps colloïdes vivants ou non vivants.

La méthode des lois approchées en physique. — Tout à l'opposé de cette méthode d'investigation vraiment naturelle et qui consiste dans la recherche des lois simples, la méthode des lois approchées a aussi, dans beaucoup de cas, une fécondité indéniable. Elle a pour modèle théorique la méthode des résonateurs d'Helmholz dans laquelle on décomposait un phénomène, complexe au point de vue de la description humaine, en plusieurs autres phénomènes dont la superposition reproduisait le phénomène étudié, et dont chacun, séparément, se prêtait aisément à l'analyse scientifique.

Supposons que nous ayons donné un coup d'archet à une corde de laiton tendue de manière à la faire vibrer, dans son ensemble, en produisant ce qu'on appelle un son simple. Une corde *semblable*, mais formée d'un fil d'argent, donnera le même son dans les mêmes conditions, et cependant, ces deux sons différeront par une qualité spéciale, le timbre.

Proclamer l'identité de ces deux sons sera énoncer une loi approchée. Les deux sons pourront être identiques comme hauteur et comme amplitude, nous les distinguerons cependant l'un de l'autre parce qu'ils n'auront pas le même timbre.

La méthode de Helmholz, appliquée à ces deux cas, nous permettra de savoir que, dans chacun d'eux, le son fondamental est accompagné d'*harmoniques* différents; mais supposons que nous

ne sachions pas nous servir de résonateurs; nous serions réduits à déclarer que nous avons découvert une loi approchée.

Pour une pierre qui tombe dans un puits, nous faisons la même chose. Nous avons établi d'abord une loi simple pour la chute des corps dans le vide; cette loi n'est qu'approchée du moment qu'il s'agit d'une chute dans l'air, mais nous essayons de trouver une autre formule exprimant le ralentissement par le frottement de l'air, et par laquelle nous corrigeons la première.

Dans ces deux cas, nous avons remplacé un phénomène réel et unique, mais compliqué pour notre analyse, par une superposition artificielle de deux phénomènes imaginaires dont chacun est plus facilement représentable par des formules; c'est toujours la méthode fantaisiste d'analyse dont je parlais plus haut et qui n'est utile que pour l'étude humaine d'un fait.

La loi de Mariotte nous donne l'exemple d'une autre loi approchée, dans un cas où les hommes de science n'ont pas encore su trouver la formule complémentaire qui eût, pour chaque gaz, corrigé cette loi inexacte.

J'ai utilisé cette méthode pour l'étude de la vie dans mes premiers ouvrages (*Théorie nouvelle de la vie*, *Traité de Biologie*) et dans plusieurs articles de la *Revue philosophique*. Je n'y reviens donc pas ici.

Je me contente de donner dans les pages suivantes les grandes lignes de la méthode *naturelle* d'analyse des phénomènes vitaux, méthode rigoureuse qui conduit directement à l'établissement de la loi d'*assimilation fonctionnelle* ou d'*hérédité des caractères acquis*.

III. — Fonctions factices et fonctions logiquement définies.

De même qu'il est possible de décomposer d'une infinité de manières, en vue de sa description anatomique complète, le corps d'un être vivant, de même il n'y a, non plus, aucune raison pour limiter le nombre des modes d'analyse de l'activité vitale de cet être.

Un être vivant n'est pas comme une machine industrielle qui, fabriquée dans le but d'accomplir une certaine besogne, ne saurait en exécuter une autre. Une locomotive ne peut accomplir que la

fonction de locomotive; au contraire un chien, un canard, un serpent, sont capables de manifester de mille et mille façons différentes, *suivant les circonstances*, leur activité spécifique de chien, de canard, de serpent. Or, les circonstances varient tellement autour d'un animal donné, l'animal lui-même change si vite, qu'on peut affirmer sans exagération que cet animal *ne fait jamais deux fois la même chose au cours de son existence.*

Cependant, les physiologistes, comparant l'animal à une machine industrielle, ont l'habitude de décrire son activité en la décomposant en un certain nombre de *fonctions* plus simples au point de vue descriptif que l'activité totale de l'individu. De même, dans une locomotive, on décrit le va-et-vient du piston sous l'influence de la pression de la vapeur, la transformation du mouvement de va-et-vient en mouvement de rotation par le jeu des bielles et des manivelles, etc., et il semble difficile que deux ingénieurs, ayant à décrire le fonctionnement d'une locomotive, la décomposent de deux manières différentes; la locomotive est d'ailleurs un instrument conçu par l'homme et exécuté par lui en vue d'une certaine fonction.

Au contraire, quand il s'agit de décomposer l'activité totale d'un être vivant en des fonctions partielles plus simples, il pourrait y avoir, semble-t-il, un grand nombre de méthodes différentes; il y en a en effet, mais la plupart des physiologistes sont d'accord pour employer la même et créer ainsi un langage analytique adopté de tous.

C'est que, chez un animal comme l'homme, il y a un certain nombre d'éléments d'action que l'on retrouve comparables à eux-mêmes, dans la perpétration d'un grand nombre d'actes différents; on pourrait dire que ce sont des rouages analogues à ceux d'une machine industrielle. Tels sont, par exemple, les segments osseux rigides, les articulations, les muscles, les tendons, les veines, les artères, les nerfs, etc. Toutes les fois que le corps de l'homme exécute un mouvement, on peut décomposer ce mouvement en plusieurs parties correspondant à chacun des éléments d'action précédemment signalés; alors, c'est l'anatomie qui guide la description physiologique du phénomène observé.

Pour l'analyse d'un acte locomoteur, cette décomposition est non seulement utile, mais indispensable; elle a cependant de

nombreux inconvénients, en ce sens qu'elle amène l'analyste à considérer comme indépendants les uns des autres, sauf les relations de mécanisme, les divers segments de l'appareil étudié, comme sont indépendantes les unes des autres, sauf les relations de mécanisme, les bielles, les manivelles, les roues de la locomotive, dont chacune *existe* par elle-même. Or les os, les muscles, les nerfs, sont des éléments vivants d'un même organisme, et participent à des conditions communes d'existence. Quand un muscle se contracte, il rapproche deux segments osseux fixés à ses deux extrémités, mais sa contraction agit en même temps, outre ce phénomène macroscopique évident, sur l'ensemble des conditions d'équilibre *réalisées dans tout l'individu*. En d'autres termes, il n'y a pas dans un être vivant comme l'homme, un seul phénomène, local en apparence, qui n'ait un retentissement général sur tout l'organisme. Quand je ferme le poing, sans exécuter d'autre mouvement, je n'ai pas le droit de croire qu'il ne s'est rien passé, dans le reste de mon individu, en relation avec ce mouvement local. Et par conséquent, si je décompose une activité macroscopique d'ensemble en un certain nombre d'activités macroscopiques locales, je suis *sûr* que mon analyse est incomplète parce que j'aurai négligé le retentissement, sur l'organisme, de chaque activité partielle; je suis sûr que la somme de toutes les activités partielles considérées ne représente pas rigoureusement le phénomène total que j'ai voulu analyser. Mon analyse est donc mauvaise, tandis que, pour une locomotive, une analyse analogue eût été satisfaisante.

Néanmoins, cette analyse descriptive des activités humaines est indispensable à cause de la complexité immense de ces activités; mais il faudra se garder de lui attribuer une valeur absolue. Il est impossible de décrire complètement la flexion de l'avant-bras sans tenir compte de l'état actuel de tout l'organisme, sur lequel cette flexion retentit, et qui retentit en revanche sur les conditions de ce phénomène local.

On a l'habitude, dans les traités de physiologie, d'étudier séparément la digestion, la respiration, la circulation, la sécrétion, etc., quoiqu'il soit bien certain qu'aucune de ces *fonctions* ne s'accomplit sans emprunter le secours des autres et sans les influencer. C'est là un moyen d'analyse factice, mais qui rend néanmoins de

grands services pour son objet spécial; nous avons vu, dans la partie précédente de cet ouvrage, ce qu'on peut tirer, comme loi approchée, de l'application de cette méthode artificielle; nous nous proposons, pour le moment, de rechercher si une méthode naturelle de décomposition en fonctions, ne nous donnera pas un résultat plus rigoureux au point de vue biologique.

L'idée d'obtenir un résultat vraiment biologique, vraiment général et s'appliquant à tous les êtres vivants sans exception, peut nous guider dans cette recherche; il est certain, en effet, que si, dans la description d'un phénomène, nous faisons intervenir la flexion de l'avant-bras, nous ne trouverons rien d'équivalent chez un ver de terre ou un oursin qui n'ont pas d'avant-bras articulé. C'est précisément ce but qu'ont poursuivi les physiologistes en examinant les grandes fonctions : respiration, circulation, digestion, etc., qui peuvent se retrouver chez tous les êtres vivants sans exception.

Nous avons vu que cette méthode est artificielle, et, si elle est susceptible de généralisation, cela prouve simplement que l'on peut appliquer une même méthode artificielle à l'étude de la physiologie de tous les êtres vivants. Nous ne devons pas séparer les uns des autres les divers phénomènes qui se passent *au même moment* dans un animal donné; il faut donc nous résigner à les étudier *tous à la fois*, ce qui exigera un langage synthétique spécial.

Un chien, un canard, un serpent, disais-je tout à l'heure, sont capables de manifester de mille et mille façons différentes, *suivant les circonstances*, leur activité spécifique de chien, de canard, de serpent; leur activité reste néanmoins spécifique, c'est-à-dire qu'elle se poursuit d'après la structure propre de leur organisme, et que, dans les mêmes circonstances, un chien agit comme chien, un canard agit comme canard. Il serait commode, au moins pour commencer, de créer des verbes correspondant à ces diverses activités spécifiques; on dirait par exemple qu'un chien *chienne*, qu'un canard *canarde*, etc., et le problème serait de savoir quelles sont les diverses manières de *chienner*, de *canarder*, relativement à telle ou telle circonstance.

On peut substituer à ces verbes bizarres le verbe *fonctionner*, à condition qu'il soit bien entendu que ce mot comprendra *toute* l'activité spécifique de l'être considéré dans les circonstances

considérées. Cette manière de parler donnerait au mot *fonction* une signification tout autre que celle des physiologistes; il ne s'agirait plus d'une décomposition factice de l'activité totale d'un individu en plusieurs parties *simultanées* que l'on n'a pas le droit de séparer les unes des autres, mais d'une succession d'activités *totales* dont chacune résulte de deux facteurs : l'état de l'animal étudié et l'ensemble des conditions ambiantes, au moment considéré.

Chaque *fonction*, ainsi définie, sera unique au monde et différera de toutes les autres; il y a en effet trop d'éléments dans chaque animal, et trop aussi dans les circonstances qui déterminent ses actes, pour qu'un être d'une espèce se trouve jamais deux fois de suite identique à lui-même dans des circonstances identiques. Il serait donc illusoire de chercher quelque chose de commun à l'ensemble des fonctions *chien* définies de cette manière; elles varieront à l'infini. Il serait encore plus impossible de trouver quelque chose de commun aux fonctions *chien*, aux fonctions *lézard* et aux fonctions *poirier*. Ce n'est pas dans la nature même de ces fonctions que l'on peut trouver une loi générale, mais il est possible d'en découvrir une dans l'*enchaînement des fonctions successives* d'un même individu, dans les conséquences, pour un individu, de l'accomplissement d'une fonction donnée.

Ici encore, n'ayant pas à notre disposition le *bioscope* imaginaire qui permettrait de reconnaître, à la simple inspection, l'état physique particulier aux substances vivantes, nous devons nous rabattre sur l'observation de phénomènes ayant une certaine durée. Nous n'étudions pas comment l'être *vit*, cela est au-dessus de nos moyens d'investigation actuels, mais nous recherchons comment l'être vivant *continue de vivre*, et c'est dans cette recherche que nous espérons trouver une loi générale caractéristique de la vie.

Organe et fonction. — Si l'on accepte notre définition de la fonction, il en résulte une définition correspondante de l'*organe*. Quelque abus que l'on ait fait du mot organe dans le langage courant, quoique certains auteurs n'aient pas craint d'employer le mot organe pour représenter une partie anatomiquement décrite dans le corps animal, et de dire, par exemple, que la main est un organe, il est évident que la définition de l'organe ne peut être que physiologique; la seule définition possible du mot *organe* est

celle-ci : l'organe est l'ensemble des parties de l'individu qui collaborent à l'exécution d'une fonction. Ceux qui croient à l'existence des fonctions partielles, de phénomènes locaux n'ayant pas de retentissement sur l'ensemble de l'individu, peuvent croire aussi à l'existence d'organes partiels, ne comprenant qu'une partie des tissus de l'animal. Mais si l'on va au fond des choses, on constate la corrélation qui unit entre elles, à chaque instant, toutes les régions du corps vivant, et l'on doit dire qu'un organe quelconque comprend tout l'organisme, et que le rôle de telle ou telle partie de l'individu est seulement plus important dans la constitution de l'organe considéré.

Si l'on accepte d'ailleurs notre définition des fonctions considérées comme étant les activités totales successives d'un même être vivant, on doit définir les organes : les états successifs de l'organisme correspondant à chaque fonction. Et ainsi, *la vie est une succession de fonctions; l'être vivant est une succession d'organes.*

Appelons A_1, A_2, A_3, etc., les états successifs d'un individu, ses organes successifs pour nous conformer à notre définition, et B_1, B_2, B_3, etc., les *ensembles* successifs de circonstances ambiantes qui interviennent dans la détermination des activités de l'individu considéré; nous devons considérer qu'une activité quelconque de notre individu, une *fonction* quelconque de notre individu, est le résultat de deux facteurs, son état A au moment considéré, et l'ensemble B des circonstances correspondantes.

En d'autres termes, un moment quelconque de la vie de l'individu peut se représenter par la formule symbolique :

$$A \times B.$$

La vie tout entière sera une succession de fonctions dont chacune correspond à une formule :

$$A_1 \times B_1,$$
$$A_2 \times B_2,$$

etc.

Mais A_2 est l'état structural de l'organisme après qu'il a accompli la fonction $(A_1 \times B_1)$. Le corps passe de l'état A_1 à l'état A_2 sous l'influence des conditions extérieures B_1 qui l'ont déterminé à exécuter la fonction $(A_1 \times B_1)$.

Le problème biologique général revient donc à ceci : que doit être devenu A_2 par rapport à A_1 sous l'influence des circonstances B_1 qui ont déterminé la fonction $(A_1 \times B_1)$?

Nous pouvons prévoir déjà quel sera le résultat de notre investigation, puisqu'il existe, depuis Lamarck, un aphorisme le résumant. Nous avons en effet été amenés, par les nécessités du langage, à définir l'organe par la fonction; ceci aurait pu se faire de même pour un mécanisme non vivant; la formule : « La fonction définit l'organe » est donc une formule générale *a priori* qui n'a rien à voir avec la biologie. Mais, à cette définition, Lamarck a ajouté une *constatation*, l'expression d'un fait d'observation et d'expérience en disant :

La fonction crée l'organe.

Nous devinons déjà que sous cette formule très générale va se trouver la loi que nous cherchons et qui établira une relation entre les états successifs A_2 et A_1, de l'organisme, étant donné que les circonstances B_1 auront déterminé, dans l'individu, la fonction $(A_1 \times B_1)$. Pour étudier de près cette loi fondamentale, nous devrons nous attacher à l'observation des cas dans lesquels, *toutes choses égales d'ailleurs*, nous saurons faire varier, dans l'ensemble B des circonstances extérieures à l'individu, un facteur ou un groupe de facteurs facile à déterminer et même à mesurer; ce sera alors à la variation de ce facteur ou de ce groupe de facteurs que nous devrons attribuer la modification observée dans l'organisme étudié.

Avant d'entreprendre cette étude essentielle, mettons en évidence un résultat important de nos précédentes déductions.

IV. — La vie est le résultat d'une lutte de deux facteurs.

Une fonction, c'est-à-dire, dans le langage que nous avons adopté, l'activité d'un organisme à un moment donné, peut se représenter par la formule symbolique :

$$A \times B.$$

La *vie* d'un individu étant la succession de fonctions ainsi définies, on doit dire que, à chaque instant, cette vie dépend de deux facteurs dont l'un est l'ensemble des circonstances ambiantes,

l'autre l'état structural actuel de l'individu. En d'autres termes, *aucun être ne porte sa vie en soi*; il transporte avec lui, dans tous les endroits où le conduisent les circonstances, un des facteurs de sa vie, le facteur A; il rencontre à chaque instant, dans tous ces endroits, le facteur complémentaire B, qui détermine chez lui à chaque instant l'activité correspondante $(A \times B)$; et son état ultérieur dépend naturellement de son état précédent et des phénomènes dont il a été le siège depuis, c'est-à-dire que son état A_2 dépend de A_1 et de $(A_1 \times B_1)$.

Ainsi donc B intervient à chaque instant pour modifier A; c'est la série des facteurs B qui détermine l'évolution A_1, A_2, A_3, etc. Mais si A est modifié sous l'influence de B, B est aussi modifié sous l'influence de A, qui lui consomme par exemple son oxygène, qui absorbe ses radiations, etc. Seulement, comme B n'est pas un être vivant, son évolution B_1, B_2, etc., ne nous intéresse pas; et d'ailleurs A n'y intervient que pour une faible part.

Quoi qu'il en soit, ces deux facteurs A et B intervenant à chaque instant pour se modifier réciproquement, le phénomène qui les met aux prises, la vie de A, en un mot, doit être considérée comme *la lutte de ces deux facteurs*.

Ce sera là une expression commode[1] pour raconter les expériences dans lesquelles nous ferons varier, à notre gré, une partie mesurable de l'ensemble que nous appelons B. Nous dirons que nous avons introduit un nouvel ennemi ou que nous avons supprimé un ennemi préexistant dans la lutte que soutient A contre les circonstances extérieures.

Et, tant que A restera vivant, nous déclarerons qu'il a triomphé dans la lutte, tout en subissant des modifications que nous avons précisément à déterminer, et dont l'étude nous fournira la grande loi biologique.

Il pourra sembler bizarre que nous donnions le même nom d'ennemi aux substances qui, comme l'oxygène, comme les aliments, sont indispensables à la conservation de la vie d'un individu, et à celles qui, comme les poisons, les toxines, les venins, ont pour résultat ordinaire de provoquer sa mort. Mais ce sera précisément

1. Cette expression est déjà employée dans certains cas: on dit, par exemple, que telle condition de l'ambiance *provoque* telle réaction d'un organisme déterminé.

le côté intéressant de notre recherche que de constater la généralité des résultats obtenus, et de pouvoir réunir dans une même formule les conclusions relatives à la lutte contre les aliments ou contre les poisons, pourvu que l'individu observé reste vivant. Et cela nous permettra d'étendre la loi que nous aurons découverte à toutes les variations du facteur B, même quand ces variations seront trop complexes pour être accessibles à l'expérience.

V. — Applications générales de la méthode naturelle d'analyse.

La formule établie au chapitre précédent, savoir, que la vie est le résultat d'une lutte de deux facteurs, nous enseigne immédiatement la voie dans laquelle nous devons trouver la méthode naturelle d'investigation.

Nous avons été, en effet, amenés précédemment à dire ceci : « Quand nous devons étudier un objet par rapport à un autre objet avec lequel il est en relation, notre méthode d'analyse du premier objet devra être telle qu'elle mette en évidence précisément les éléments de ce premier objet qui sont en relation avec le second. »

Dans le cas actuel, quoique la vie résulte de la lutte de deux facteurs, que nous avons appelés A et B, nous sommes obligés de ne la suivre que dans l'un d'eux, dans le corps de l'individu vivant. Ce sont donc les modifications de A que nous devons étudier à chaque instant, mais nous ne devons pas les étudier au hasard; nous devons les étudier en mettant en évidence le rapport de chaque modification de A à la modification correspondante de B qui l'a causée. Autrement dit, lorsque, dans les conditions extérieures B, nous faisons varier expérimentalement un élément particulier, c'est par rapport à cet élément particulier que nous devrons étudier la modification obtenue chez A; c'est ainsi que nous obtiendrons des lois simples.

Exemple : voici un mouton bien portant, qui vit dans de bonnes conditions hygiéniques; j'introduis dans ses conditions de vie une nouvelle condition sans rien changer aux précédentes; je lui inocule des bactéridies charbonneuses, et je constate une lutte du mouton contre ces bactéridies. Je suppose que le mouton guérisse; aucun physiologiste, si habile qu'il soit, s'il n'a pas à sa disposi-

tion une culture de bactéridies charbonneuses, ne saura découvrir en quoi le mouton guéri diffère du mouton d'avant la maladie; l'analyse directe, par les procédés chimiques ou physiologiques, des modifications survenues dans le mouton est impossible dans l'état actuel de la science; un observateur aussi consciencieux que possible, mais réduit à ces procédés d'investigation, devra affirmer que le mouton n'a pas changé. Et cependant il a subi une transformation profonde, mais, *par rapport à la bactéridie charbonneuse*. Il est devenu *réfractaire* à la maladie appelée charbon; une nouvelle inoculation de cette maladie ne le rendra pas malade, on dit qu'il a acquis l'*immunité* par rapport à la bactéridie charbonneuse.

Cet exemple nous permet d'exposer clairement la méthode que nous sommes amenés à employer. Si, dans les conditions extérieures B de la vie d'un individu A, nous introduisons un facteur *b*, c'est ce facteur *b* lui-même qui devra nous servir ensuite de *réactif* pour étudier la variation que son influence propre a déterminée chez A. Ainsi, nous obtiendrons une loi simple par une méthode naturelle; tandis que si, sans le secours de *b*, nous voulions analyser les variations de A, nous nous heurterions à des difficultés telles qu'elles équivaudraient à une impossibilité.

Cette méthode d'analyse naturelle des faits, sans avoir été proposée encore, je crois, comme méthode générale d'investigation, a été du moins appliquée déjà et d'une manière féconde, dans le champ des sciences physico-chimiques; elle a conduit en particulier à la loi de Lenz :

« Le *déplacement* d'un courant électrique dans le voisinage d'un circuit fermé y développe un courant induit qui tend à s'opposer à ce *déplacement*. »

Et à la loi, plus générale, de Le Chatelier, loi que l'on trouve exposée autrement dans les admirables travaux de Willard Gibbs :

« La modification produite dans un système de corps à l'état d'équilibre, par la *variation* [illegible]un des facteurs de l'équilibre, est de nature telle qu'el[illegible] s'opposer à la *variation* qui la détermine. »

Voil[illegible] d'une extrême simplicité; elles [illegible]lles ont été établies suivant la [illegible]récédemment, et que nous

allons appliquer maintenant dans le domaine de la biologie; mais nous ne ferons pas, en agissant ainsi, quelque chose de nouveau; il y a longtemps que la sagesse des nations a, sans l'avoir explicitement annoncé, employé cette méthode féconde, ainsi que le prouve le proverbe : « Fit fabricando faber »; « En forgeant on devient forgeron »; c'est-à-dire : « En exécutant souvent un acte on devient plus apte à l'exécuter de nouveau. » La modification introduite dans un organisme par la répétition d'une *opération* donnée, ne serait pas analysable chimiquement; elle est toute simple si l'on prend cette *opération* même pour réactif de la modification réalisée; on y est devenu plus apte, on s'y est *habitué*; *vivre, c'est s'habituer*. Voilà ce que nous apprend la sagesse des nations, et c'est dans ce trésor inépuisable que Lamarck a pris sa loi d'*habitude* : « La fonction crée l'organe. »

FÉLIX LE DANTEC.

REVUE CRITIQUE

LE SUBCONSCIENT[1]

Nous réunissons sous ce titre commun les comptes rendus de deux ouvrages américains, consacrés au problème de la nature du subconscient et à la critique des théories courantes.

Joseph Jastrow. — The Subconscious. In-12, London, Constable; Boston, Houghton, xi-549 p., avec Index [1].

La définition même de la psychologie comme « science de la conscience », dit l'auteur a conduit à concentrer l'attention sur l'étude des états parfaitement clairs et par suite à considérer tout ce qui se dérobe à cette lumière comme trop obscur pour être soumis à un examen profitable. Visité par hasard et sans participation vitale aux desseins de la psychologie, ce dessous de la conscience est devenu un garde-meuble (*lumber-room*) dans lequel on dépose tout ce qui ne trouve pas sa place dans le processus actif de l'esprit. Le mot « inconscient » devrait être d'usage courant et avoir sa place au cœur même de la psychologie. Au contraire, ce mot et d'autres d'origine analogue sont devenus le symbole d'un mystère intérieur, d'un pâle double de nous-mêmes, dont la conduite devient étrange dès qu'il n'est plus surveillé, capable même, si on le suit dans ses excursions, de renverser les limites de nos sens et de discréditer la psychologie la plus usuelle. Moins pour réagir contre cette fausse conception que pour donner un tableau compréhensif du rôle du subconscient dans la vie normale et anormale, l'auteur a entrepris cette étude de psychologie descriptive et sa matière est copieuse, puisqu'il n'y a pas un seul coin de la vie mentale qu'on puisse se dispenser de visiter.

L'ouvrage est divisé en trois parties, de longueurs assez inégales, ayant pour titres : Normal, Anormal, Théorique.

En ce qui concerne la première partie, nous nous permettrons tout d'abord une remarque. Il nous semble que l'ouvrage eût beaucoup gagné en clarté et en précision si l'auteur avait adopté le procédé suivant qui nous paraît le plus naturel : passer en revue successivement toutes les manifestations, ou du moins les principales de la

1. Pour le compte rendu d'un autre ouvrage de l'auteur, *Fact and fable in psychology*, qui n'est pas sans quelque analogie avec celui-ci, voir la *Revue philosophique*, 1902, II, p. 631.

vie de l'esprit, — sensations et perceptions, association des états de conscience, mémoire, invention, opérations logiques, tendances et émotions, volonté et autres formes de l'activité, etc., — déterminer par des faits le rôle de l'inconscient dans le fonctionnement normal de chacune de ces fonctions. A la vérité, le sujet étant ainsi conçu, il faudrait parcourir le domaine tout entier de la psychologie, en explorer le sous-sol, ce qui serait une assez grosse entreprise et aurait quelquefois l'inconvénient d'entraîner des redites. Tout compte fait, ce procédé m'aurait paru préférable. Mais chaque auteur ayant le droit de traiter son sujet comme il l'entend, pourvu qu'il réussisse, voyons le plan de M. Jastrow dans cette première partie.

Il étudie d'abord la fonction de la conscience, ses rapports avec le système nerveux, avec la volition et avec la distribution de l'attention. Son évolution a été régie par les résultats de son activité fonctionnelle; nous avons les formes et les degrés de conscience que notre milieu a déterminés comme étant les plus profitables à notre existence. Son développement s'explique par le principe d'utilité. Ainsi les mouvements des viscères qui ne déchargent pas leur contenu extérieurement n'ont pas de sensations concomitantes, parce que ces sensations n'auraient eu aucune utilité : s'il avait importé au bien-être de l'individu de connaître la distension et la vacuité de sa vésicule biliaire comme la distension ou la vacuité de sa vésicule urinaire, nul doute que les sensations qui se produisent pour l'une se seraient produites également pour l'autre. A l'état sain, les fonctions organiques ne sont pas accompagnées de conscience; ce serait un encombrement et voilà pourquoi cette conscience ne s'est pas développée. La conscience est bonne pour diriger; mais il ne faut pas qu'elle se mêle à des fonctions que la routine assure mieux qu'elle. « C'est parce que nous hésitons que nous sommes perdus » (exemple du somnambule qui court sur un toit).

Le mécanisme de la conscience dans l'attention et surtout dans la distraction nous met en contact avec l'activité subconsciente. La facilité à être troublé, distrait, est un facteur plus variable qu'aucun autre dans l'équation personnelle, dans la psychologie individuelle; et les manifestations extrêmes et anormales de la volonté inconsciente dépendent beaucoup plus du tempérament que des causes extérieures. Dans le mécanisme de la conscience, l'activité sélective du processus subconscient joue un rôle important, comme l'expérience le montre. (Ex. : la garde-malade qui n'est éveillée que par certains bruits relatifs à sa profession et non par d'autres.) L'attention est disposée à n'admettre dans le champ de la conscience que certains candidats parmi tous ceux qui la sollicitent.

Les chapitres suivants sont consacrés au subconscient dans les processus mentaux, à la maturation inconsciente de la pensée et aux *lapsus* de la conscience. On y trouvera réunis ou mentionnés un assez grand nombre de cas désignés sous le nom de « rumination » latente

qui jouent un rôle important dans les inventions et découvertes : parmi les plus connus, rappelons celui du mathématicien Hamilton et celui, rapporté par Newbold, d'un orientaliste qui trouve en rêve l'interprétation longtemps cherchée d'un texte cunéiforme (p. 90).

Dans la deuxième partie intitulée « anormale », l'auteur étudie la conscience dans le rêve et ses variantes, la dissociation de la conscience et sa genèse, les *lapsus* désintégrants de la personnalité. Au rêve, considéré comme une forme de transition entre le normal et l'anormal, M. Jastrow rattache les suppressions ou altérations diverses de la conscience sous l'influence des anesthésiques et des toxiques. Il rappelle ou résume un assez grand nombre d'expériences connues, en montrant combien les variations de l'état mental sont différentes suivant la nature de la substance ingérée (éther, hachich, etc., auxquels il ajoute le *mescal* mexicain, récemment expérimenté par Havelock Ellis), et note les rêves très curieux de Humphrey Davy, Ramsay, Symonds, W. James, qui sont empreints d'un caractère très marqué de métaphysique idéaliste (p. 346 et suiv.).

Après un chapitre consacré au subconscient dans le somnambulisme naturel, dans l'hypnose provoquée et chez les hystériques, l'auteur aborde les altérations proprement dites de la personnalité. Il rappelle tantôt brièvement, tantôt avec d'assez longs détails, les cas les plus connus : les uns déjà anciens (Félida, le sergent de Mesnet, Marie Reynolds, Louis V., avec ses multiples métamorphoses), d'autres plus récents, comme les deux sujets célèbres de Flournoy (Hélène Smith) et de Morton Prince (miss Beauchamps), le Rév. Bourne, le Rév. Hanna, etc. (p. 375, 394 et suiv.). Dans la genèse et le développement de la personnalité, Jastrow distingue deux cas. Dans le premier, elle est l'expression d'une évolution psychique anormale, une individualité consistante ne réussit pas à se constituer. Dans le second cas, un choc psychique violent ruine les fondations de la personnalité. Il voit l'origine de ces altérations dans le fait de formations subconscientes; le moi ayant conscience de lui-même abdique sa souveraineté; il rejette l'hypothèse de constitutions mentales multiples qui seraient masquées dans l'individu normal (p. 407).

La troisième partie théorique, quoique la plus courte, mérite de nous arrêter, car elle répond à l'aspect le plus obscur de notre sujet. Malgré son titre, elle contient encore l'exposé et la discussion de beaucoup de *faits* : ce qui n'est d'ailleurs pas un inconvénient.

A son degré de maturité, le processus psychique suppose trois choses; l'incorporation, l'orientation, l'initiative. Exemple : au moment où j'écris ces lignes, j'ai conscience que cet acte n'est pas détaché de moi, est incorporé à l'évolution de mon moi individuel; de plus cet acte est ajusté à une certaine fin, orienté dans une série temporelle; enfin, j'ai conscience que je peux maintenir ma pensée et ma raison pour conserver à ma plume l'énergie nécessaire. C'est ce que l'auteur appelle les « privilèges » de la conscience normale (p. 480 sq.). Entre

la conscience et le subconscient, la différence est fondée sur l'adaptation à une fin. La pensée est dite inconsciente « lorsque après une longue submersion dans les profondeurs des eaux associatives (*associative waters*) un résultat émerge, qui est en relation propre avec nos intérêts. Le critérium que nous employons toujours est celui d'aptitude (*fitness*) logique ou psychologique » (p. 448). Au fond, il y a toujours un dualisme constitutionnel, dans chaque moment de notre conscience personnelle. Le *selffeeling* du moment est constitué par la forme et la direction spéciales de notre connaissance actuellement dominante qui s'élève sur la masse générale, composite, des influences déterminées par les dispositions organiques sous-jacentes.

Un examen, même sommaire, de la vie subconsciente conduit à cette conclusion que l'homme ne vit pas par la conscience seule. Plus anciennes et plus profondes sont ces dispositions psychiques sur la base desquelles la conscience, suivant une histoire qui ne nous est pas encore révélée, a pu se développer et, après ce développement, rencontrer des nécessités auxquelles son legs héréditaire n'avait pas suffisamment pourvu. Il est probable que la réponse à ces nécessités exigeait une forte coordination entre les dispositions fonctionnelles et qu'elle s'est produite par l'effet d'une efficacité plus haute pour la synthèse. Pardessus tout, c'est dans l'intégration de l'expérience que consiste la fonction suprême et unique de la conscience : tel est son service propre, son privilège normal (p. 530). Et il n'y a point contre cette thèse d'objection à tirer de la tendance vers la dissolution que l'esprit subit du fait des circonstances ou de la fragilité de sa constitution. Tout au contraire ces cas confirment les principes qui dominent le développement, la conduite et les vicissitudes de l'esprit normal. Par des gradations de complexité croissante, la subconscience doit maintenir une participation cohérente dans les manifestations mentales plus développées. Tout l'effort des forces évolutives est vers un type; les moyens pour atteindre ce but consistent en une expérimentation variée où beaucoup sont appelés pour que le plus apte soit élu.

L'auteur expose ensuite et combat avec vivacité une théorie contraire à la sienne. Elle s'appuie sur le conflit des personnalités successives ou coexistantes et sur la nature exceptionnelle des faits qui l'accompagnent. Pour en rendre compte, cette théorie suppose dans la constitution mentale, dès l'origine et dans toutes ses phases, l'existence d'un facteur spécial dont l'influence n'envahit l'organisme mental que dans des circonstances exceptionnelles et ne peut s'accentuer que lorsqu'il est délivré de la conscience ordinaire qui le réduit au silence. Cette forme d'activité atteint son indépendance dans l'apparition d'une nouvelle personnalité, dans les manifestations supérieuses de l'hypnose, dans l'exaltation de l'extase, dans l'inspiration du génie, dans les talents de nature exceptionnelle. Cette théorie est celle du *moi subliminal* (533 sq.). Jastrow la critique fort longuement et je ne peux qu'indiquer ses principaux arguments.

D'abord, il est difficile de comprendre comment une telle capacité, indépendante et transcendante dans son essence, aurait pu se maintenir dans les conditions où notre être a évolué. Il est peu naturel de la considérer comme une fonction atavistique en décadence, car, comme telle, elle ne s'adapterait guère à une organisation très complexe; l'atavisme est une survivance d'en bas, non une poussée vers en haut. D'ailleurs, c'est une très grande difficulté de trouver dans le champ de l'évolution une place pour une telle fonction qui ne rend que des services occasionnels et qui est cependant indépendante et d'une si grande puissance. Pour prendre une comparaison, c'est comme si l'on soutenait que les yeux s'étant développés en vertu de leur utilité à titre d'organes de la vision, il existe néanmoins quelque part dans l'organisme — supposons sous la peau, — un organe dont le pouvoir fonctionnel qui existait aux premiers âges peut être ressuscité par occasion et, quand les yeux sont fermés ou devenus aveugles, reproduire le même type de vision que la rétine et même encore mieux (p. 537 et suiv.). Tout au contraire, il est bien plus conforme à la nature des choses d'admettre le subconscient comme fonction naturelle, en rapports les plus intimes avec la conscience, sujet avec elle aux mêmes influences — parties d'une commune synthèse, quoique dévolues à des services dissemblables. D'ailleurs les formes anormales de la vie mentale ne s'associent pas aux facultés les plus hautes, mais elles se manifestent bien plus tôt comme des défaillances et des pertes (p. 541).

On doit remarquer que Jastrow emploie toujours et sans exception le terme « subconscient » et non « inconscient ». Pour lui, sont-ils équivalents ou admet-il une différence entre les deux? Faut-il admettre que l'adoption de ce terme implique l'admission de tous ces phénomènes obscurs et de vie latente dans le domaine de la psychologie et les exclut totalement de la physiologie? On regrette qu'il ne s'explique pas sur ce point ambigu. On sait que sur la nature de l'inconscient, il y a deux hypothèses rivales. L'une établit entre lui et la conscience une différence nette : l'inconscient est physiologique et ne reprend son caractère psychique que par l'addition de conditions spéciales. L'autre n'admet que des différences de degrés; le subconscient et l'inconscient répondent à des dégradations et affaiblissements sans limites de la conscience qui peut se réduire à une petitesse infinitésimale. Assurément l'auteur pourrait répondre que ceci est une question non de psychologie expérimentale, mais de philosophie, puisqu'elle concerne les éléments ultimes de la vie de l'esprit. Incidemment (p. 414) l'auteur fait allusion au *seuil psychique* et à sa fluctuation, suivant les circonstances dans le même individu : la somnolence, l'apathie, l'absorption le font monter; l'état d'attention expectante l'abaisse, etc. Ceci est une donnée de l'expérience. Mais ce moment, quelle qu'en soit la place — où le minimum perceptible apparaît et disparaît; où la conscience semble tantôt émerger, tantôt défaillir —

était peut-être une position convenable pour examiner la valeur des deux théories mentionnées plus haut : je veux dire pour discuter le problème, non pour le résoudre.

A. H. Peirce. — AN APPEAL FROM THE PREVAILING DOCTRINE *of a detached consciousness.* In-8°, 36 p.; Boston et New-York, Hougton et C[ie].

Ce mémoire fait partie d'un Recueil récemment publié sous le titre de *Studies in Philosophy and Psychology*[1]. Il nous paraît convenable d'en placer le compte rendu après celui de Jastrow, parce qu'il livre le même combat contre l'interprétation « mystique » du subconscient. Notons d'abord qu'il est composé et écrit avec une clarté parfaite, d'une logique serrée et que ses quarante pages contiennent plus de substance que maint épais volume.

Le mot subconscient a trois sens distincts :

1° Il désigne la portion non « focalisée » de la conscience actuelle; on l'appelle, pour cette raison, *marginale*. Tout le monde s'accorde pour l'admettre; elle répond au minimum de l'attention.

2° Un autre sens peut être appelé convenablement celui de Leibniz : il s'applique à des degrés de conscience indéfiniment décroissante; c'est une forme d'existence permanente de toutes nos expériences passées.

3° Le troisième sens est le seul que l'auteur se propose d'examiner. Ses caractères principaux consistent en ce qu'on le sépare plus ou moins du subconscient de la conscience primaire et en ce que, loin de le poser comme inerte, on lui attribue une activité très grande, quelquefois supérieure à celle de la conscience normale. W. James en insinuant « que le subconscient pourrait bien être un chaînon médiateur entre l'humain et le divin » a rendu cette doctrine respectable et l'a fait admettre par beaucoup de gens, quoique la majorité des psychologues la repousse. Pour caractériser ce subconscient, on a épuisé les métaphores et on a parlé de conscience submergée, subliminale, secondaire, repliée, extramarginale, etc. : souvent il est personnifié : moi subconscient, moi sous-éveillé, etc. Les preuves pour affirmer son existence sont tirées : 1° des faits pathologiques : amnésie, anesthésie, aboulie des hystériques, retour de langues ou d'événements oubliés que le moi normal ne reconnait pas. Ils remplissent des ouvrages bien connus; 2° d'expériences normales inaccoutumées : l'écriture automatique, la vision dans le cristal, les inspirations du génie, etc. On dit que tout cela se passe non en dehors du *champ* de la conscience, mais à divers *niveaux* de la conscience.

1. Il est dédié au professeur Garman par ses anciens élèves. Il sera rendu compte prochainement de cet ouvrage dans la *Revue philosophique*.

Passons à la partie critique. La plupart des auteurs ont oublié ou méconnu les règles de la méthode scientifique : Ne pas faire d'hypothèses inutiles et s'efforcer de ramener les faits extraordinaires aux faits connus. Choisir l'explication la plus simple, la loi de parcimonie étant valable pour la psychologie comme pour les autres sciences. S'il est nécessaire de recourir à l'analogie, il faut avoir recours aux analogies simples, bien établies, non aux complexes et exceptionnelles. Or, trop souvent on a enfreint « scandaleusement » ces règles pour recourir aux explications les plus dramatiques. De plus, les auteurs paraissent admettre que le subconscient a une base cérébrale. Or, emploient-ils le langage de la psychologie pure ou celui de la physiologie? Dans ce dernier cas, il s'agirait d'une ségrégation dans le système nerveux, d'une dissociation dans le fonctionnement des neurones. Enfin, le terme subconscient est-il une hypothèse explicative ou désigne-t-il une réalité? On rencontre les deux opinions.

Après ces critiques générales, Peirce examine les principaux cas, chacun en particulier.

L'écriture automatique. — Personne ne s'est avisé de supposer une conscience secondaire pour expliquer les mouvements involontaires de la chorée, de l'ataxie locomotrice, de la paralysie générale. Si on l'a fait pour l'écriture automatique, c'est qu'elle présente une série cohérente de mouvements, coordonnés, cependant si l'on remarque qu'elle se produit sous des formes inusitées : en miroir, à reculons, quelquefois en cercle; qu'elle est souvent pleine d'erreurs, pourquoi supposer deux consciences : l'une qui provoque du désordre, l'autre qui les ratifie? L'interprétation cérébrale du phénomène est plus simple.

L'auteur donne à l'appui quelques faits, notamment que certaines personnes peuvent acquérir ce mouvement automatique par une suffisante persévérance.

La vision dans le cristal. — Cette vision d'expériences oubliées ou d'objets qui n'ont jamais été vus avec conscience prouve, dit-on, une communication entre l'étage inférieur et l'étage supérieur. Ceci paraît une hypothèse gratuite. On parle de choses qui sont tombées dans la subconscience; mais qu'entend-on exactement par là? comment se conservent-elles? Suppose-t-on que dans la subconscience, les processus sont stables et permanents et que le caractère flottant et évanescent n'est propre qu'à l'étage supérieur? Si l'on veut être logique, il faut admettre que les processus subconscients — en supposant pour un moment qu'ils existent — n'ont pas plus de permanence que tout autre processus du monde physique ou mental, Peirce préfère expliquer ce qui se passe dans le *crystal gazing* par l'attention concentrée et les processus cérébraux qui l'accompagnent. S'il s'agit de la révélation (par le même procédé) de scènes et autres événements qu'on ne reconnaît plus, il est plus simple d'admettre que ces impressions ont été reçues dans la région marginale de la conscience, et

que les dispositions propres à les raviver sont fournies par la concentration sur le cristal.

Les conflits entre deux étages de la conscience. — Il s'agit de la coexistence d'une conscience secondaire avec la conscience primaire qu'elle contredit. Mais comment un étage peut-il exercer sur l'autre une influence funeste? on ne nous le dit pas. Ce ne peut être qu'une influence indéterminée qui incline la volonté dans une direction imprévisible. Nous n'avons aucune analogie qui permette une hypothèse sur deux consciences séparées qui sont censées se coudoyer (*jostle*), entrer en collision hostile, sans se fondre en partie, ou même sans devenir, en une certaine mesure, une seule conscience. Mais rien ne prouve que cette mémoire ramenée par l'hypnose a été perpétuellement présente dans l'étage inférieur. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que ses conditions cérébrales étaient encore existantes et il est plus simple d'admettre une irritation permanente due à un choc antérieur d'un centre cortical ou d'une région qui peut étendre son influence à d'autres régions adjacentes. Sans doute cette explication est vague, mais du moins nous savons quelque chose des inhibitions et autres influences corticales. Ces cas ne paraissent que l'exagération, dans un système nerveux instable et malade, de ces expériences normales connues sous le nom de dépressions, dues à la fatigue ou à quelque désordre temporaire du système nerveux.

L'élaboration souterraine et le génie. — Myers l'a décrite comme une poussée subliminale, comme l'émergence, dans le courant des idées que l'homme manie consciemment, de d'autres idées qui se sont formées elles-mêmes, en dehors de sa volonté et dans les profondeurs de son être. Ce fait est incontestable, mais il y a dans la vie journalière les reparties vives, les saillies humorestiques, les façons neuves de présenter les choses et bien d'autres événements de cette espèce sans qu'on puisse les prévoir, en sorte que nous avons à expliquer non seulement les créations du génie, mais toutes celles qui réussissent, si humbles qu'elles soient. C'est la notion de systèmes organisés dans les dispositions corticales qui doit venir de nouveau à notre aide. Qu'on doive assigner à ces éruptions de quelque degré qu'elles soient une cause cérébrale plutôt que psychique, c'est ce qui est fortement indiqué par le fait qu'elles sont avant tout et sans contestation possible, dépendantes de conditions physiques assignables avec précision.

La notion du subconscient comme magasin. — C'est la plus ancienne et on l'a employée surtout pour expliquer certains troubles mentaux. On admet une accumulation des vestiges de l'expérience sensible ; on parle de dépôt, de réservoir. Contre cette thèse on a déjà formulé cette objection que les processus psychiques sont des choses évanescentes qui ne peuvent être emmagasinées, pas plus qu'on ne peut retenir la flamme d'une bougie quand celle-ci est consumée. La seule chose que cet « emmagasinage » puisse signifier, c'est qu'il y a

des modifications cérébrales encore existantes comme dispositions latentes, prêtes à fonctionner de nouveau après une provocation convenable. Dans les cas que les auteurs se plaisent à citer, on voit que les souvenirs passés renaissent en rêve, dans l'hypnose, sous l'influence de stimulants et de narcotiques « et ces conditions, il faut le répéter, sont cérébrales et seulement cérébrales ».

Pour conclure, dans la théorie subliminale, il y a eu une substitution constante des inférences et des métaphores aux simples descriptions. Ce qui a fait la fortune de cette doctrine, c'est qu'elle établit la continuité entre la conscience primaire et la conscience secondaire (subconsciente) et permet l'emploi des mêmes explications pour les deux cas. A l'encontre de cette « continuité descriptive » qui use et abuse de l'analogie, procédé commode, l'auteur substitue une « continuité explicative », par exemple, l'écriture automatique ramenée au type des mouvements que l'on peut produire automatiquement. Ce principe de continuité dans l'explication exige qu'on pousse aussi loin que possible l'interprétation psychophysique : car c'est une explication en termes du connu ou du moins du connaissable, tandis que l'hypothèse d'un subconscient ne peut entrer dans la région du connu qu'en devenant quelque chose de tout différent d'elle-même. Au lieu d'invoquer une entité, il est préférable de recourir à l'hypothèse des désordres ou des particularités cérébrales qui a suffisamment réussi à expliquer les aphasies ou la manie.

Telle est, en bref, la thèse de Peirce. Son travail est de ceux qu'il est facile d'analyser parce qu'il est composé avec rigueur ; mais qu'il est impossible de résumer parce qu'il ne contient rien d'inutile [1].

Th. Ribot.

1. En même temps paraissait une petite brochure du Dr del Greco, *L'io subliminale del Myers e la psicologia contemporanea*, publiée par le manicome de Nocera, où l'auteur combat cette hypothèse comme allant au rebours de la science qui, de sa nature, est objectivante et qui travaille avec acharnement à ramener les phénomènes internes les plus fuyants à des termes d'espace et de mouvement.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

A. Chide. — L'IDÉE DE RYTHME. — Digne, imprimerie Chaspoul, 1905.

Si nous avons été prié de lire ce livre pour en faire une « recension », le titre seul en est cause. Et ce titre est trompeur. Car dans ce curieux et personnel ouvrage, il n'est guère question de musique. Quant au mot « Rythme » il s'étale en belles majuscules sur la couverture et s'il est destiné à reparaître, ce ne sera jamais qu'en minuscules et entre parenthèses.

Et pourtant un titre n'est pas choisi au hasard. Ce titre semble même avoir été choisi en vue d'opposer une conception générale du monde à celles qu'on est accoutumé d'avoir. L'auteur va se récrier. Car peu s'en faut que cette façon de présenter ses idées au public ne les trahisse étrangement. Précisément ce contre quoi M. Chide s'élève, c'est la tendance des philosophes à une vue synoptique de l'univers. Là-dessus il rendrait des points à M. Rauh. On sait assez l'effroi de M. Rauh pour les formules universelles; la recherche de l'axiome éternel a cessé de le tourmenter depuis qu'il la croit chimérique. Mais s'il y a là une tentative au succès de laquelle M. Rauh ne peut croire, il ne se porterait pas garant qu'il n'est point d'axiome éternel, M. Chide lui s'en porte garant : c'est que M. Chide est un débutant en philosophie et qu'il est à l'âge où l'on se figure tout savoir sans avoir pris le temps ou la peine de rien apprendre.

Qu'entend donc au juste M. Chide par « l'Idée de Rythme »? Et me tromperai-je de beaucoup en interprétant ainsi sa pensée : « Dans l'interprétation de l'univers il faut substituer l'idée de rythme à celle de loi. Il faut détendre la trame sur laquelle des phénomènes successivement se dessinent et s'effacent. Le monde n'est peut-être pas un travail. Il est un jeu. Héraclite l'a dit : croyons-en ce vieil homme. Qui sait s'il n'avait pas raison? — Alors Hegel aussi avait raison et ce va être le rationalisme qui reprendra bientôt l'avantage? — Patience! Observez que M. Chide veut accorder à Héraclite tout ce qu'Héraclite réclame, jusqu'au « Logos » *exclusivement*. Or si vous décapitez le monde d'Héraclite, vous évitez celui de Hegel. Alors, il est vrai Héraclite ne s'appelle plus Héraclite. Il s'appelle Protagoras. L'acosmisme triomphe, et aussi l' « humanisme » au sens « schillé-

rien » du mot. — On est prié de ne pas confondre M. Schiller, auteur d'*Humanism*, avec le grand ami de Gœthe.

Dans ces conditions il paraît bien que l'idée de rythme soit venue, dans l'esprit de M. Chide, côtoyer et même coudoyer celle de caprice. Au cas où il faudrait autrement l'entendre, le titre du livre manquait d'explication, presque d'excuse. Un titre d'ouvrage ne doit-il pas autant que possible exprimer l'idée maîtresse de l'œuvre?

Du titre, passons à la « table des chapitres ». Il est question : 1° de la science et des scientistes; 2° du bergsonisme; 3° des origines mythiques du rationalisme; 4° des nombres; 5° des essences; 6° des relations; 7° des lois molles; 8° des courants de mystère; 9° des mille et une logiques. Le dixième et dernier chapitre a pour titre : *Vivre*. En d'autres termes : « *Primo vivere; postremo....* vivere *et* nunquam *philosophari* ».

Aristote a dit, il est vrai, que pour justifier le droit de renoncer à la philosophie il faudrait philosopher quand même. Comment M. Chide s'y prendra-t-il pour décrier et discréditer la philosophie en évitant le plus possible d'en faire?

Il s'apercevra tout d'abord que la philosophie est l'usage de la raison appliquée à la compréhension de l'univers; qu'à ce point de vue la philosophie et la science font cause commune, que Science c'est aussi Rationalisme; que le rationalisme est latent jusque chez Stuart Mill et, *à fortiori* chez Taine, malgré leur attitude d'empiristes résolus. Renvoyer dos à dos empiristes et aprioristes comme suspects de rationalisme, rien n'était moins banal. M. Chide a tenu la gageure; car il a fort habilement plaidé la cause.

La cause méritait un avocat. En effet, si l'on prend pour accordé que l'univers est un système de lois rigides et inéluctables, on peut justifier ce postutat soit par la dialectique d'un Hegel, soit par la logique d'un Mill. La question se pose alors de savoir qui des deux a pris pour gagner le procès le meilleur genre de preuves. Le « duel logique » entre l'empirisme et l'apriorisme est dès lors inévitable. Mais si le point en litige est le postulat en lui-même, le postulat commun aux deux parties engagées dans le duel, le dilemme « empirisme ou apriorisme » passe au second plan. Il ne s'agit plus d'expliquer le Cosmos, il s'agit de savoir si le monde existe, en d'autres termes si le monde forme un tout intelligible; quelques-uns ajouteraient volontiers, en souvenir de Proclus, un tout « intelligent ». Dès lors à l'alternative de tout à l'heure s'en substitue une autre : « Cosmos ou Acosmisme »?

« Acosmisme », répond M. Chide en s'appuyant sur Héraclite... après la décollation. Et il s'efforce de justifier son attitude en alléguant : 1° que Taine croit à l'axiome éternel sans en être bien sûr; 2° que M. Bergson et M. Boutroux croient à la contingence; 3° que le rationalisme de tous les temps est un résidu des vieux mythes.... Bref les lois de l'univers, au dire de l'auteur, seraient flexibles,

molles; des courants de mystère traversent le monde et l'esprit humain. « Rien ne boucle », se plaisait à dire l'illustre et vénéré Charles Secrétan aux jours où il lui arrivait de parler vaudois.

Et c'est parce que « rien ne boucle » que M. Chide annonce le crépuscule du rationalisme, renouvelé du « Crépuscule des idoles » de Nietzsche et de son antisocratisme outrancier[1].

Ah ! si Platon n'avait pas écrit ! Si nous n'avions eu ni le *Parménide*, ni le *Sophiste*, aucun des quatorze livres de la *Métaphysique* d'Aristote ne serait né. La constitution de l'esprit philosophique en aurait été tout autre.

Nous appelons l'attention des esprits curieux sur la plaidoirie de M. Chide, attendu qu'elle ne manque ni de brio, ni de verve, ni de flamme. Un peu plus de lumière çà et là ne serait pas de trop. Mais enfin on devine tout de suite où l'auteur veut en venir; et cela, lui, ne l'oublie jamais. En second lieu l'*Idée de Rythme* est un signe des temps. Je ne sais pas d'ouvrage d'une actualité plus criante si ce n'est *Il Crepuscolo degli Philosophi* de Giovanni Papini, le bouillant « pragmatiste » italien, féru, tout comme M. Chide, de Nietzschéisme et d'Autothéisme.

On est « autothéiste » quand on fait de l'homme le maître de la vérité et par là même du monde. Si le joug de la raison est un joug illusoire, adieu la vérité, adieu la logique, adieu tout ce qui est ou qui pourrait être en dehors de nous. — Mais il est mille et une logiques ! — Précisément. Et nous affirmons la même chose en affirmant qu'il n'y en a plus.... Et du moment où l'homme échappe à la contrainte d'une vérité s'imposant à lui du dehors, il est libre, de se fabriquer une vérité à son choix, de vivre et de penser à sa fantaisie[2]. C'est le règne de l'homme libre, de l'ennemi des lois et l'avènement de ce règne est assuré par la culture intensive du moi. Partis d'Héraclite, disons mieux, d'un héraclitéisme couronné, nous aboutissons à M. Maurice Barrès, l'un des précurseurs du bergsonisme. Telle est, du moins, l'opinion de M. Chide.

N'en concluez pas, je vous en prie, que l'*Idée de Rythme* pourrait bien n'être qu'un tissu de bizarreries. Souvenez-vous que l'antirationalisme est à l'ordre du jour, et que le pragmatisme, en son fond, n'est guère autre chose; et le pragmatisme sévit en Amérique, en Angleterre. Il gagne l'Italie par Florence. Quand on veut être à la mode et qu'on est philosophe, il faut, par le temps qui court, se faire

1. Parmi les inspirateurs possibles de M. Chide, il en est un qu'il ne nomme pas, le très intelligent auteur du livre : de *Kant à Nietzsche* (Collection du *Mercure de France*). Il serait curieux de savoir si Chide a lu M. Jules de Gaultier. En cas d'affirmative M. Jules de Gaultier serait son vrai maître. Je ne sais pas en effet de « pragmatiste » plus conscient de toutes les exigences de son rôle et plus curieusement apte à le jouer jusqu'au bout.

2. La vérité est ramenée à des besoins pratiques, et, par conséquent, variables pour chaque groupe, suivant les milieux où il évolue.

pragmatiste. Ne nous en plaignons pas trop : si les pragmatistes parviennent à établir l'indépendance de l'esprit vis-à-vis des choses (et ils y parviendront malgré qu'ils en aient); s'ils nous font entrevoir la possibilité d'une philosophie fondée, non plus exclusivement sur la science, mais sur l'art, et attentive par-dessus tout à ces « courants de mystères » qu'un scientisme par trop expéditif absorbe dans la pathologie cérébrale; si enfin les pragmatistes prophétisent la victoire de l'homme sur la nature, et, en la prophétisant, la préparent.

Disons en terminant qu'un article a paru, dans le corps de la dernière livraison de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, entièrement consacré à l'*Idée du Rythme*. L'article est élogieux, et il l'est avec intelligence et finesse. Une place d'honneur est réclamée pour M. Chide parmi les jeunes philosophes animés de l'esprit nouveau. Or je me demande si une philosophie mélangée de barrésisme et de nietzschéisme, additionnés d'une forte dose de bergsonisme plus ou moins habilement « sollicité », a droit au nom de philosophie.

LIONEL DAURIAC.

II. — Esthétique.

Paul Souriau. — LA RÊVERIE ESTHÉTIQUE. *Essai sur la psychologie du poète.* 1 vol. in-16, Paris, F. Alcan, 1906.

De ce vaste sujet, le poète, M. Souriau s'est borné à prendre une partie, la plus intéressante; il avait toute qualité pour la traiter, et il l'a su faire avec mesure et pénétration. Enquête de pure psychologie, nous dit-il. Dans le poète il n'a voulu voir que la fonction poétique, et cette fonction même, il la ramène à un état premier, fondamental, la rêverie esthétique. Ainsi le titre de l'ouvrage en montre la thèse.

M. Souriau débute par une « définition psychologique de la poésie » : ce mot gardant ici son sens le plus large. Il y distingue un élément intellectuel, qui est la rêverie, et un élément esthétique, qui est la beauté. La rêverie, c'est l'allure particulière que prend notre pensée quand il nous est donné d'éprouver une impression vraiment poétique : il la voit « comme balancée » entre ces deux états extrêmes, la réflexion et le songe. Caractère concret des représentations, ou images, qui y défilent « d'un mouvement spontané », contemplation du passé, et de préférence le passé le plus lointain, abolition progressive de la mémoire au profit de l'imagination, illusion à demi consciente, tels seraient les signes ou effets de cet état si remarquable. A quoi il conviendrait d'ajouter que le « sentiment » y domine. Une analyse plus rigoureuse nous révélerait enfin, dans la rêverie sentimentale, ou « émue », du poète, — par où son état devient un état

actif, — un dernier élément, un caractère de « beauté » qui la différencierait de la rêverie vulgaire.

D'autre part, et conformément à sa théorie personnelle, qui est connue de nos lecteurs, M. Souriau ramène la beauté à l'idée de « perfection ». Autour de cette idée se rallient, selon lui, tous les sentiments esthétiques; et, puisque la beauté de la forme ne saurait prévaloir dans la poésie au même degré que dans les arts plastiques, la beauté se trouverait donc ici dans la qualité des images qu'évoque notre rêverie, dans la valeur des sentiments qu'elle appelle. Question difficile, à laquelle nous reviendrons. Laissons d'abord M. Souriau justifier sa définition en l'appliquant aux divers modes de l'attitude poétique, en notre âme ou dans nos créations, en présence des spectacles naturels ou devant les productions du génie humain.

En tous ces chapitres, poésie intérieure, poésie de la nature, poésie dans l'art, poésie littéraire, j'ai le plaisir de me trouver le plus souvent d'accord avec l'auteur, et de profiter de ses vues alors même que je ne les partage pas entièrement. Ses pages sont d'une bonne psychologie, guidée par un sens esthétique délicat. Ainsi, — je me borne à quelques traits, — il me paraît comme à lui que le cours de la rêverie, loin qu'elle soit un accident, ne s'interrompt pour ainsi dire jamais, et que notre imagination travaille constamment. J'estime encore que c'est dans surtout nos souvenirs, et grâce à l'activité de notre fantaisie, que la nature se transforme et s'empreint de merveilleux; les poètes primitifs n'ont jamais pris dans un sens réaliste les conceptions de l'antique mythologie; ils cédaient à notre tendance anthropomorphique sans en être les dupes.

« Nulle réalité matérielle n'est poétique, nous dit aussi M. Souriau: il ne peut y avoir de poétique dans les choses que l'idée que nous nous en faisons. » Et, à ce propos, il se demande s'il est vrai que certaines nouveautés, engins, machines, excluent et doivent chasser la poésie. Il signale fort justement le rôle de l'accoutumance, le charme des souvenirs mêlé à la vue des tableaux qui ont entouré notre enfance. « Pourquoi, ajoute-t-il, l'œuvre des hommes, qui peut évoquer tant de souvenirs, qui devrait éveiller tant de sympathies, parlerait-elle moins à notre imagination que la nature inanimée? » Sans doute, et nous savons tous que la mémoire d'êtres chers ou de jours heureux se trouve parfois associée à la vue de lieux tristes et laids. De tels lieux, d'ailleurs, pourront avoir une poésie pour le sentiment, une sorte de beauté pour l'intelligence; et ceci conduirait à distinguer le coefficient affectif et rationnel que nous appliquons aux choses, de ce que j'appellerais le coefficient physiologique. Notre civilisation crée des aspects auxquels la réflexion peut prêter une beauté, l'expérience du cœur une poésie, mais qui ne sont pas vraiment beaux pour nos sens d'artiste, pour nos yeux, pour notre ouïe, ou qui contrarient même positivement les besoins de notre machine vivante. D'où je conclurais déjà qu'une réserve préalable semble

s'imposer à l'égard de toute théorie qui unirait trop étoitement, et dans tous les cas, l'idée de beauté à celle de perfection morale ou sociale.

Je passe tout de suite à l'important chapitre v, la *Poésie littéraire*, où M. Souriau étudie successivement l'effet de la poésie sur l'intelligence, la valeur poétique de la pensée, la valeur poétique du sentiment. Le sens d'une phrase abstraite, remarque-t-il, est conçu par un acte rapide : la perception n'est qu'un moment. Toute différente est l'allure qu'une œuvre poétique donne à la pensée : on y entre peu à peu; lire un poète, c'est faire soi-même œuvre de poésie. Mais que de degrés entre une œuvre purement intellectuelle et une œuvre purement imaginaire! L'état le plus favorable serait le degré moyen « où ne se produit que l'illusion consciente et lucide, caractéristique de l'état de rêverie ». Toutes les poésies, en somme, pourraient bien être intitulées des rêveries, « car elles ne sont pas autre chose ». Ainsi l'idée n'y est rien, l'image est tout. Si les idées peuvent être très belles, elles ne sont jamais poétiques; tout au plus peuvent-elles introduire à la poésie en frappant l'imagination; elles s'achèvent alors en rêverie. « Toujours la poésie commence au moment où l'on cesse de penser et de réfléchir pour ne plus faire que rêver. »

Plusieurs contesteront la justesse de cette définition. J'aurais mauvaise grâce à ne pas l'accueillir favorablement, ayant incliné toujours à séparer, dans un poète à la façon de Vigny, par exemple, l'artiste du philosophe. Une limitation si étroite offre pourtant certaines difficultés. Telle pièce des *Châtiments* (celle des *Abeilles*, si l'on veut), les *Iambes* de Chénier ou de Barbier, ou même le *Bonaparte* de Lamartine, ne sont pas proprement des « rêveries »; mais grâce à la forme qu'y revêt le sentiment d'indignation ou de colère qui les inspira, elles sont au moins de l'art; et j'ajouterais volontiers, elles sont aussi de la poésie, en ce sens que le sentiment y apparaît transfiguré, que le poète nous fait entrer par l'image dans le cours de ses pensées, qu'il les vivifie et rend visibles pour nous en faisant appel à notre faculté d'imaginer et de sentir. Et c'est par ce caractère de transfiguration que les divers arts me semblent être voisins l'un de l'autre, tandis qu'ils restent différents par leur moyen d'expression, par leur langage. S'il est vrai que l'état de rêverie constitue l'état poétique par excellence, il y a aussi une expression qui est art, qui est beauté par la forme, évocatrice de figures et d'émotions parce qu'elle est belle. M. Souriau le sait aussi bien que personne, et nous l'allons voir élargir lui-même par ce côté sa définition, en parlant du sentiment.

Nulle complète poésie, écrit-il, sans l'émotion. A quoi il ajoute qu'il serait également faux d'exclure le sentiment de la définition de la poésie, à la manière des « impassibles », ou de ne voir dans la poésie que l'exaltation du sentiment. « Le sentiment, déclare-t-il, n'est pas et ne peut pas être en poésie la chose essentielle. » L'émotion ne

peut être la *fin* même pour laquelle travaille le poète, pas plus qu'elle ne l'est pour le peintre ou le sculpteur. « Le sentiment, même le plus profond, le plus tendre, le plus délicat, n'est poétique que par son retentissement dans l'imagination. C'est précisément la fonction du poète de développer ces images consécutives ou déterminantes de l'émotion, c'est en cela qu'il fait œuvre de poésie. »

Ce qui revient à dire, si je ne me trompe, que la forme d'art est la chose principale. C'est par une transfiguration et transformation que le sentiment prend ce caractère de « sentiment imaginaire », si important en effet, nous dit M. Souriau, qu'il est des cas « où la représentation du sentiment est plus poétique que le sentiment même ». Le *Monument des morts* de Bartholomé, dont il parle, ne doit pas nous rendre l'émotion de la mort, directe, brutale. Il ne le faut pas non plus en poésie : mais l'émotion est comme allégée et purifiée en passant par la vision de l'artiste; elle affecte un caractère d'idéal, d'éloignement, qui en relève la dignité et ne la laisse pas être douloureuse.

Il conviendrait donc de distinguer ces deux choses, la qualité de l'expression et celle du sentiment. M. Souriau insiste de préférence sur le caractère de beauté que doivent avoir les sentiments, sur ce qu'il appelle leur qualité esthétique. Et ce caractère de beauté, nous savons qu'il le rattache à l'idée de perfection. Il n'ignore pas qu'un écart existe entre les deux; mais cet écart, a-t-il dit, « ne devrait pas exister ». Je ne voudrais pas reprendre, au sujet de cette thèse, les objections et remarques fort justes que lui adressa jadis M. Paulhan. Quelques questions, cependant, se posent forcément ici. Comment estimer la perfection? Comment juger de la valeur relative des « fins » que l'art peut se proposer? Porterons-nous au premier rang, dans notre évaluation d'une œuvre, sa quantité de rêverie ou d'émotion, son pouvoir sur l'imagination ou sur la pensée? Ou bien rapporterons-nous la beauté de l'expression et du langage à des exigences d'ordre moral et social? Et, d'autre part, comment éliminer de notre jugement l'élément subjectif? Comment confondre le libre et vivant artiste avec l'homme rationnel, être abstrait et pour ainsi dire inexistant? Quelle raison, enfin, avons-nous le plus souvent de préférer tel ou tel ouvrage d'un même artiste, le *Pouilleux* de Murillo, par exemple, ou son *Assomption*, autre qu'une disposition personnelle, actuelle, à peu près rebelle à toute analyse?

Je ne doute pas que M. Souriau ait vu lui-même ces difficultés; je devine la réponse qu'il peut faire à plusieurs des questions précédentes; j'ajoute qu'il répond au moins à quelques-unes et achève de faire le tour de son sujet, à mesure qu'il avance dans son ouvrage. Ainsi son grand chapitre sur la *Composition poétique*. En son dernier, *La question du vers et l'avenir de la poésie*, il aborde une question spéciale. Des sons en nombre fixe occupant une durée variable, tel est, dit-il, notre rythme poétique. Ne pourrait-on conce-

voir un système tout différent : des sons en nombre variable occupant une durée fixe? Ce qui est justement le principe du rythme musical. L'avenir du vers serait, selon lui, dans un retour à ce principe. Je note cette vue sans la discuter, car elle exigerait certains développements, et le compte rendu de ce petit livre est déjà long; encore y ai-je vu la matière d'un agréable entretien avec l'auteur plutôt que d'une critique poussée à fond.

L. ARRÉAT.

Lucien Arréat. — ART ET PSYCHOLOGIE INDIVIDUELLE. 1 volume in-16; Paris, F. Alcan, 1906.

Une *Esquisse psychologique*, une revue des plus récents ouvrages ayant trait à l'esthétique, deux *Notes*, l'une *Sur l'invention littéraire*, l'autre *Sur l'association des idées* et une *Observation sur une musicienne*, parue dans la *Revue Philosophique*, — tel est le contenu de cet ouvrage. *Esquisse psychologique*, la partie la plus intéressante du livre, est la confession, simple et émouvante, d'un psychologue doublé d'un artiste. De bonne heure, M. Arréat a aimé la vie rustique et recherché une demi-solitude. Il se plaisait au grondement de l'orage dans les collines, aux impressions sévères autant qu'aux aspects joyeux de la nature. « Les œuvres humaines, malgré le plaisir qu'elles me donnent, le cèdent pour moi de plus en plus au charme des spectacles naturels; si je détache avec peine mes yeux d'un tableau de maître, il m'en coûte de m'enfermer entre les quatre murailles d'une salle. » Il ne donne pas, cependant, à la nature la suprématie sur son propre *moi*. « Il n'y a d'autre art dans la nature que celui que j'y apporte, ma manière de la voir, de l'écouter, d'en comprendre certaines harmonies sensibles; je ne saurais même découvrir la moindre ébauche d'art, ni dans les mouvements spontanés de l'animal, fût-ce le plus gracieux de tous, ni dans ses jeux où se révèle pourtant quelque fantaisie. « L'auteur d'*Une éducation intellectuelle* et du *Journal d'un philosophe* a toujours été partagé entre deux tendances, dont l'une le portait vers la science, l'autre vers l'art. Tantôt ces tendances se prêtaient secours, tantôt se contrariaient, sans que jamais l'une ait réussi à évincer l'autre. « Art, philosophie ou religion, traditions et coutumes, la nature et l'homme, tout se tient ensemble (p. 66).... Devant l'œuvre d'art, je suis cœur et cerveau; je ne saurais pas plus me défaire de mon appareil visuel que de mes idées, et de mes sensations que de mes sympathies » (p. 72). Comme tout véritable artiste, M. A. aime l'architecture. Les impressions qui lui sont venues des monuments comptent parmi les plus importantes, les plus riches de sa vie. Conduit à Avignon, *vers sa neuvième année*, il note « l'éblouissement qui le prit quand

apparut sur le ciel la silhouette grandiose du palais des papes et de Notre-Dame-des-Doms assise sur son rocher ». Plus tard, la visite de la vieille France — cathédrales, châteaux, etc. — le ravit. « J'entrai pleinement dans cette poussée de jeunesse, dans ce rêve d'idéal, le plus beau sans doute que les hommes aient réalisé avec la pierre depuis la ruine du monde ancien. » Dès son enfance, il sentait la musique en poète, elle avait sur lui une influence considérable. « Il suffisait d'un accord frappé sur le piano pour m'ouvrir le monde du rêve. » L'émotion sensible l'emportait, ou plutôt elle réagissait sur l'appréciation de l'idée musicale, sur la connaissance exacte et raisonnée de la phrase. Aujourd'hui il s'attache plus à l'idée, mais il est loin d'être indifférent à la voix de l'instrument. Ce n'est pas une leçon ou une reproduction banale que M. A. demande au peintre, mais une émotion, un don de sa vie intérieure. De là son peu de goût pour les tableaux à sujets mythologiques. S'il se sent vivre pleinement aux premiers jours de la Renaissance, il se détache des temps qui la suivirent; rien ne le fatigue comme les innombrables *quadri* des décadences, religieux, ou païens, « toute la queue de l'école italienne ». Le pathétique trop violent ne le touche pas; la contorsion des romantiques lui est désagréable; au geste excessif il préfère le geste discret. Il n'aime pas davantage la caricature, elle lui est presque pénible à voir, fût-elle de la main experte d'un Gill ou d'un Daumier. Si expressives qu'elles puissent paraître, « ces déformations de la figure humaine », qui l'intéressent par l'habileté du trait, le choquent par leur grimace. Cette aversion étonne. La caricature, si elle porte un cachet esthétique, a quelque chose de noble, surtout si elle a une tendance sociale. La caricature joue un rôle dans l'évolution des sociétés. Quand la caricature raille la souffrance, physique ou morale, en la déformant, elle est antipathique, mais quand elle déforme le corps humain afin de faire voir le grotesque du *moi* qui le domine, son rôle est hautement éducatif. Somme toute, ce que M. A. repousse, c'est le convenu, l'artificiel; il lui faut, dans le paysage comme dans le portrait, la réalité interprétée par les yeux de l'artiste, mais non altérée au gré de sa fantaisie. L'introduction de scènes fictives y gêne son imagination plutôt qu'elle ne la sert; il réprouve les changements apportés à la construction naturelle du site; il veut que le peintre ait senti la poésie du lieu, qu'il en ait compris l'accent, qu'il soit *sincère*. Il accueille les nouveautés, quand elles sont offertes sincèrement, et il ne dédaigne pas de parti pris les œuvres des jeunes qui se flattent d'être des indépendants. Pas plus, toutefois, qu'il n'accepte en musique la phrase lâche et flottante, sans ponctuation, l'abus des intervalles douteux, des sonorités acides, il ne se laisse séduire en peinture aux fausses applications de théories scientifiques mal comprises ou erronées, et il ne saurait vanter des « qualités d'imperfection » pour des coups de génie. L'auteur de *Psychologie du peintre* n'est pas exclusiviste. Il prend plaisir aux œuvres les plus diverses. L'art de Flo-

rence ne le rend pas aveugle à celui de Venise. Sophocle ne lui voile pas Shakespeare. Ce sera tantôt la qualité des mots et leur arrangement, tantôt la force de la pensée, tantôt la sincérité de l'émotion et du cri qui le saisira. Il ne s'attache exclusivement à aucun style. Ce qu'il a toujours recherché, c'est une large ordonnance, un « parti » clair et sensé. Dans la période gothique, il préfère le simple au flamboyant; il aime l'élégance française des XVIIe et XVIIIe siècles; il veut que l'opulence n'exclue pas la sobriété. Il accepte le symbolisme dans tous les arts. Il veut seulement que la phrase reste correcte et assise dans la musique, que la figure soit « sue » dans la peinture, que le symbole soit transparent et le rythme juste dans la poésie; il veut que chaque art respecte sa technique, que l'expression ne cesse jamais d'être logique et intelligible. M. A. distingue le beau et l'utile. L'art demande que l'artiste soit désintéressé de la passion et de la morale. Cependant l'art ne doit contredire ni à notre logique scientifique, ni à notre logique morale. J'admets volontiers que « l'idéal esthétique est proche voisin de l'idéal religieux et de l'idéal moral »; dans tous les cas, ils se touchent en plus d'un point, en dépit de leurs divergences, mais je ne crois pas que les « fanatiques » de l'irréligion seront demain les pires ennemis de l'art. L'idée de l'affinité entre le sentiment religieux et le sentiment esthétique, particulièrement avec le sentiment musical, est aussi émise dans la très intéressante *Observation sur une musicienne* : « le chant intérieur réalise en quelque sorte, chez le musicien, l'union spontanée de l'âme avec une pensée sentie dans la nature ».

L'Esquisse abonde en observations relatives au rôle de l'élément moteur dans la perception esthétique visuelle, à la loi de constitution de la mémoire, à la place qu'occupe l'esthétique dans la vie de l'individu et de l'espèce, etc. La langue vivante n'est pas l'un des moindres attraits de ce livre de psychologie fine et nuancée.

Ossip-Lourié.

III. — Sociologie.

Lester F. Ward. — Sociologie pure, traduit de l'anglais, avec le concours de l'auteur, par Fernand Weill, 2 vol., 365 et 381 p. Paris, V. Giard et E. Brière, 1906.

Il n'est pas nécessaire de présenter M. Lester F. Ward au public français qui apprécie depuis longtemps l'auteur de *Dynamic Sociology*, et de *The psychic factors of civilization*. Son dernier livre, *Sociologie pure*, est un ouvrage considérable, où l'auteur a donné une synthèse complète de ses idées en sociologie théorique, et qui annonce certainement de prochaines études sur l'art social. Malgré

quelques incursions dans ce domaine (ce qui était inévitable), l'auteur s'est volontairement enfermé dans l'étude de l'origine, de la nature et du développement génétique ou spontané de la société. C'est l'objet de la sociologie pure qui n'est pas complète, comme on l'a parfois pensé, par l'application des mathématiques aux phénomènes sociaux; cet objet est distinct d'une autre étude qui comprend les moyens et les méthodes d'amélioration artificielle des conditions sociales de la part de l'homme et de la société considérés comme agents conscients et intelligents.

La sociologie pure comprend trois grandes parties : Taxis, Genèse, Télèse.

Première partie : Taxis. — Pour déterminer la nature essentielle de la société, il faut atteindre les causes psychologiques, biologiques et cosmiques de l'état social actuel de l'homme, laisser de côté toute considération éthique et thérapeutique, ne considérer que le présent et le passé, et, comme l'ont compris Comte et Gumplowicz, s'interdire toute approbation ou improbation. La matière de la sociologie, c'est « l'achèvement » humain, ce que les hommes font, la façon dont les divers produits sociaux ont été créés : étude qui permettra la distinction entre l'évolution organique et l'évolution sociale, car, si le milieu transforme l'animal, c'est l'homme qui transforme le milieu : voilà le grand fait caractéristique de l'activité humaine. La matière de la sociologie, c'est aussi l'étude de la civilisation, de tous les produits de l' « achèvement » humain, qui ne sont pas des biens matériels et périssables, mais plutôt des méthodes, des arts, des systèmes, des institutions, autant de facteurs, grâce auxquels nous acquérons un pouvoir que M. Kidd a nommé efficacité sociale. Aussi, certaines civilisations sont-elles en dehors de la sociologie proprement dite, car elles ne contribuent en rien à « la principale ligne existante de développement », et même, comme des civilisations asiatiques, sont fatales à la vigoureuse impulsion de la civilisation occidentale. La somme totale de l' « achèvement » humain, dont le désir, la volonté, l'intérêt vivant sont les conditions, c'est ce que nous appelons civilisation.

La sociologie est une science, et, comme toute science, composée de maints sujets secondaires : par suite de sa complexité, l'exactitude n'y est perceptible que dans ses plus hautes généralisations; mais il n'y aura que des phénomènes soumis à la loi du plus grand profit par le moindre effort, et différant, par la seule complexité, des autres phénomènes naturels.

2e partie : Genèse. — On sait qu'il y a filiation entre les sciences parce qu'il y a filiation entre les produits et attributs de l'évolution; et les sciences plus complexes sortent des sciences plus simples par une méthode de différenciation. Ainsi, on peut montrer la dépendance de la sociologie vis-à-vis des sciences physiques; mais il y a des phénomènes exclusivement sociaux, comme, en chimie, une combinaison

donne naissance à des produits nouveaux. C'est aussi par une série d'actes créatifs qu'apparaissent l'homme et la société.

Après avoir posé ces principes, M. Lester F. Ward se demande quels sont les agents de la société. Il y en a deux : la cause conative qui n'est qu'une cause efficiente, mais psychique, au lieu d'être physique; c'est un agent dynamique; — puis la cause finale, ou agent directeur, qui sera étudié dans la troisième partie.

Le sentiment constitue l'agent dynamique; il est une force sociale; et, si la faculté de penser n'est pas une force, les désirs collectifs des hommes associés sont les forces sociales, puisque l'homme est « un théâtre de désirs positifs, négatifs ou réprimés, produisant tous une forme d'action et constituant tous ensemble l'agent dynamique ». Une véritable science sociale permettra de faire un jour vis-à-vis de ces forces ce que l'homme a déjà fait vis-à-vis des forces de la nature. L'auteur montre que le pouvoir créatif qui est dans la nature est la base des facultés affectives de l'esprit, et que celles-ci sont d'origine biologique; et comme, suivant la théorie de Schopenhauer, les désirs de l'existence constituent le ressort principal de l'action et le pouvoir réel du monde, ces sentiments, considérés comme effort, c'est la volonté qui tend à se libérer, et qui est la concentration et l'application de tous les pouvoirs de l'homme au mécanisme perfectionné de la société. C'est dans les facultés conatives que réside l'énergie psychique et sociale. En étudiant ainsi les forces naturelles de la société sur les effets desquelles on peut compter avec une certitude à peu près égale à celle qui régit les forces physiques, surtout s'il s'agit des groupes ayant atteint une généralisation plus élevée, l'auteur pose les fondements d'une science de mécanique sociale. Par cette expression, M. Lester F. Ward entend la branche de la sociologie qui traite de l'action des forces sociales, c'est-à-dire des forces psychiques. Cette mécanique sociale sera une *Psychique*; elle comprend une statique et une dynamique.

Étudions d'abord la statique sociale. A chaque stade de l'évolution, il se trouve un principe qui conserve, crée et construit; c'est la synergie, terme exprimant le mieux la coopération systématique et organique des forces antithétiques de la nature. Ce principe de synergie crée toutes les espèces de structures, structures célestes, chimiques, biotiques, psychiques, sociales, constituées par l'interaction de différentes forces dont toutes, en elles-mêmes, sont destructives. La statique sociale s'occupe de l'organisation sociale, de l'ordre social, c'est-à-dire de l'ensemble des structures, des institutions humaines qui sont naturelles ou artificielles, spontanées ou factices, primaires ou secondaires. Ces structures entrent même en conflit les unes avec les autres; mais cette lutte modérée conduit à l'organisation sociale générale. En ce qui concerne l'origine de la société humaine, M. Lester F. Ward admet l'origine animale de l'homme, et considère le clan comme le germe de la société future. Les groupes ne tardèrent

pas insensiblement à différer dans leurs détails, à n'avoir rien de commun entre eux, à se haïr; puis, l'intégration se produisit par la synergie suivant la même méthode qui a formé les systèmes d'étoiles, les systèmes chimiques et les formes organiques. La lutte des races fut le facteur essentiel de cette synergie. De la conquête d'une race par une autre naquit la réglementation générale du groupe conquis, puis la loi, le droit, enfin l'État. Comme les sentiments de l'amour et le besoin sexuel attirent les uns vers les autres les individus des deux races, il se forme un peuple, effet d'un processus non seulement politique, civil et social, mais, dans une large mesure, physiologique; et, les animosités passées étant oubliées, il se crée une certaine unité, et l'on voit naître le sentiment de la patrie. Jusqu'ici, la société n'a pu se former que par l'assimilation due à la conquête; mais, dans les sociétés avancées, commencent à se montrer les formes pacifiques; il peut s'ouvrir une ère d'émulation amicale; nous n'en sommes pas, cependant, au règne millénaire.

Si l'objet de la statique sociale est la création d'un équilibre entre les forces de la société humaine, la dynamique sociale implique un *mouvement*; et les mouvements dynamiques consistent en modifications dans le type des structures déjà formées. Les forces progressives sont elles-mêmes sujettes à l'équilibration et à un balancement rythmique qui finit par s'arrêter, à moins qu'une nouvelle force ne soit introduite. Les structures sociales, devenant permanentes, sont parfois un obstacle à toute réforme; et il faut remarquer que les sociétés primitives sont plus réfractaires au changement que les sociétés plus avancées; les premières ressemblent à un crustacé, tandis que les secondes sont construites davantage d'après le modèle des vertébrés. Bien que, chez les peuples civilisés, le progrès soit considéré comme la condition normale, on y désire le changement pour certaines institutions et non pour toutes et l'on y constate souvent un misonéisme dangereux. En réalité, il n'y a pas de stagnation absolue dans la société, pas plus qu'il n'y a de repos absolu en physique; et la décadence sociale n'est jamais universelle.

Si le principe de la synergie sociale domine seul la statique, il y a plusieurs principes distincts en dynamique, agents inconscients qui travaillent pour le progrès social. Ces principes sont : 1° la *différence de potentiel*, qui se manifeste principalement dans le croisement des cultures, que le sexe conserve dans les organismes vivants, et qui opère de même dans les organismes sociaux, en faisant résulter le progrès de la fusion d'éléments dissemblables; 2° l'*innovation*, due à l'exubérance psychique, au surplus d'énergie sociale se trouvant en certains groupes favorisés, et capable d'interrompre la répétition monotone de l'hérédité : c'est l'*invention* de Tarde, l'*impulsion* de Patten, la *fructifying causation* de Spencer; 3° la *conation*, ou effort social, qui a pour effet de satisfaire un désir, de conserver ou conti-

nuer la vie, de modifier le milieu ; ce dernier effet constitue l'« achèvement » humain.

Après avoir établi les principes suivant lesquels l'agent dynamique agit dans la société humaine, il faut classer les forces qui s'unissent pour former l'agent dynamique. Le premier groupe, ou groupe des forces physiques, comprend les forces ontogénétiques, ou préservatives, et les forces phylogénétiques ou reproductives; le second groupe est formé par les forces sociogénétiques, qui sont des forces spirituelles. M. Lester F. Ward les étudie successivement.

En ce qui concerne les forces ontogénétiques, l'auteur étudie l'influence qu'exercent sur la création et la transformation des structures sociales les activités humaines qui ont pour fin la nutrition et la protection; les sociétés primitives se composaient exclusivement d'un estomac social; plus tard, la race conquise devint un élément économique; et l'esclavage fut un progrès sur la pratique de l'extermination et sur celle du cannibalisme. Puis, vint la période de travail : le conquérant tira tout ce qu'il put des vaincus; la propriété se constitua en même temps que les autres institutions, et contribua au développement social : la possibilité de l'accumulation permit l'échange et le commerce. Aussi, malgré certaines conséquences fâcheuses, la passion de posséder est-elle une des plus puissantes forces motrices de la société; l'amour de l'argent est la source de tous les biens qui existent dans la civilisation matérielle. C'est la production qui est la création de la propriété; et aujourd'hui, la grande richesse des nations est la machinofacture. Enfin, c'est la consommation qui est la fin de la conation; et l'histoire nous montre que plus il y a civilisation, plus lente est l'absorption de la nourriture, qui devient de plus en plus une source de plaisirs. La civilisation s'est aussi accrue avec l'utilisation des matériaux et des forces de la nature; et aussi s'est accrue l'efficacité de la race humaine.

En second lieu, on doit étudier l'influence exercée par les forces phylogénétiques qui ont la reproduction pour fin fonctionnelle, afin de créer et de transformer les structures sociales. Se livrant à de profondes investigations sur le cours préhumain des choses, et l'étude des organismes inférieurs, l'auteur ne pense pas pouvoir admettre la théorie androcentrique, d'après laquelle le sexe masculin est primaire, et le sexe féminin secondaire dans le plan organique; à cette théorie, il oppose la théorie gynécocentrique, d'après laquelle, primitivement, toutes choses ont pour centre la femelle; le mâle se serait développé sous l'action du principe de l'avantage pour assurer le progrès organique par le croisement des germes. La théorie androcentrique peut être comparée à la théorie géocentrique, tandis que la théorie gynécocentrique, soutenue par Condorcet, Comte, et M. Havelock Ellis, ressemble à la théorie héliocentrique. Cela établi, que sont les forces phylogénétiques? elles consistent en différentes manifestations de l'amour qui est l'unique force générale. Il y a plusieurs sortes

d'amour : l'amour naturel, principe conservateur de la race, lien essentiellement social; les peuples non-civilisés adorent les emblèmes de la fécondité; — l'amour romanesque, forme dérivée et relativement moderne, qui donne naissance à la chevalerie; — l'amour conjugal, dont la passion est absente, et qui est une troisième phase du développement éthique et esthétique de la race, le plus productif des stimulants, puisqu'il pourvoit aux besoins de la famille; — l'amour maternel, propre à la classe des mammifères, principe essentiellement conservateur; — l'amour consanguin, dont la force opposée, la haine de race, est un facteur important du progrès social.

En parlant des forces ontogénétiques et phylogénétiques, l'auteur s'est arrêté au moment où entrent en jeu les forces sociogénétiques, qui sont des impulsions de socialisation et de civilisation de l'humanité. Ces forces sont ou morales, ou esthétiques, ou intellectuelles; il n'y a pas d'ordre chronologique entre elles; elles se firent sentir au même stade du développement humain. La vertu est la préservation et la continuation de la race; le vice est une atteinte à la race; et la moralité consiste en des coutumes mettant des obstacles à toute conduite qui serait contraire au salut de la race. La faculté esthétique est comme la base sur laquelle repose toute sélection sexuelle. Si les forces morales et esthétiques ont des points de contact avec les forces phylogénétiques, il est difficile de trouver une relation entre les forces intellectuelles et les attributs physiques. L'esprit éprouve un intérêt à acquérir, découvrir et répandre la vérité; ce fut l'établissement d'un système de caste qui accéléra le développement cérébral et le progrès intellectuel; quand se créa une classe aisée, la lutte pour l'existence fut supprimée; aujourd'hui, depuis huit siècles, un grand nivellement qui élève les individus se poursuit et s'accélère de plus en plus.

Il y a donc eu une évolution sociale, grâce à des agitateurs et à des réformateurs qui non seulement ont agi, mais ont aussi créé un milieu social et mental où leurs semences devaient germer. La cause essentielle de cette moralisation progressive, c'est la croissance de la sympathie humaine; on est, de plus en plus, dégoûté du vice qui dégrade et abrutit; chacun met aussi plus d'empressement à travailler à la réforme morale. C'est sur ces réflexions consolantes que M. Lester F. Ward termine la seconde partie de son livre.

Troisième Partie : Télèse. — Après avoir étudié l'agent dynamique, l'auteur s'attache à l'agent directeur. L'agent dynamique, c'est le vent qui gonfle les voiles du navire; l'agent directeur, c'est le pilote; les deux sont essentiels. Si toutes les structures sociales se sont formées inconsciemment, il faut l'addition de l'agent télique pour rendre possibles les phases plus élevées; mais il ne faut pas mettre ce principe télique dans l'esprit d'un être divin. Ce principe, c'est la pensée, se subordonnant une somme de forces naturelles, et sachant économiser, tandis que la nature est prodigue dans tous ses processus génétiques. L'esprit, qui sait prévoir, est un facteur social qui a une

grande influence, surtout dans les derniers stades de l'humanité.

L'intellect a une origine biologique; et il est primitivement une faculté avantageuse, qui est apparue grâce à la sélection naturelle. Quant au génie, terme compréhensif sous lequel se cachent toutes les facultés non avantageuses, il n'a pas pour fin la préservation ou la reproduction, mais il est une fin en lui-même, et il est sorti naturellement des facultés avantageuses, sous la forme de l'invention, de la création esthétique, et de la philosophie, qui sont devenues des besoins impératifs, même chez l'homme primitif; aussi ces facultés non avantageuses sont-elles les plus avantageuses de toutes pour l'humanité en général.

Munie de l'agent directeur, comme guide de l'agent dynamique, « la race favorisée » des hommes a conquis la nature, malgré l'autorité du sacerdoce, malgré la politique ecclésiastique qui a toujours retardé la marche de la science et de l'art. On voit alors apparaître les arts empiriques, les découvertes, l'invention proprement *humaine*, d'où découlent les créations de l'industrie. Deux étapes importantes doivent être signalées : l'invention de l'imprimerie, qui fut le commencement de l'ère de la pensée; et l'invention de la machine à vapeur, qui est le commencement de l'ère des machines. Enfin, parmi toutes les découvertes de l'esprit humain, M. Lester F. Ward signale la loi de l'évolution qui, de toutes les vérités, est celle qui rend l'homme et la société le plus conscients d'eux-mêmes et donne une réponse scientifique aux questions qui préoccupent l'humanité.

Jusqu'ici, l'auteur a montré en quoi consiste « l'achèvement » humain, et comment il a été élaboré. Il étudie, dans un dernier chapitre, comment se produit sa socialisation. Toute action individuelle d'une importance quelconque a une portée sociale; et la réglementation sociale est ce qui rend possible toute fonction créative. Ainsi, après le « gouvernement cérémoniel » se constitua l'État, qui doit contribuer à faire progresser la Société, et a pour fonction d'assurer son bien-être, en luttant contre les forces hostiles. Voilà pourquoi le domaine de l'action sociale s'étend de plus en plus aux moyens de défense, de production, aux industries. De là, aussi, les progrès du collectivisme dont l'auteur ne s'effraie pas, car il affranchira de plus en plus l'individu de tous les pouvoirs de la nature. On a trop souvent opposé l'individualisme et le collectivisme; la libre concurrence commerciale est un mythe, si elle n'est pas protégée contre la tendance de toute concurrence à devenir monopole.

Enfin, l' « achèvement » humain consiste en savoir, source de tous les biens; mais ce savoir ne se transmet pas héréditairement comme la forme organique; il faut qu'il soit implanté chez les individus. Ce « germe-plasma » social doit être maintenu; c'est un devoir de préservation sociale; et c'est ce qu'a essayé de faire l'État en France, aux États-Unis, en Allemagne. Le XXe siècle verra la socialisation complète de l'instruction dans tout le monde civilisé; ce sera la socialisa-

tion de l' « achèvement », et le couronnement de la longue série d'actes que l'auteur a étudiés.

Nous n'avons pu donner qu'une analyse sèche et imparfaite d'un ouvrage où la richesse des détails et des observations curieuses ne nuit pas à la belle ordonnance de l'ensemble. Volontairement, nous avons passé sous silence, ou simplement indiqué quantité de vues ingénieuses, de théories nouvelles qui seraient, à elles seules, la matière d'un ouvrage; car l'érudition de M. Lester F. Ward est très vaste. Certaines questions, traitées dans cet ouvrage, mériteraient une discussion approfondie; elles sont dignes d'attirer l'attention, non seulement du sociologue, mais aussi celle du biologiste, de l'économiste, de l'homme politique, du moraliste. L'auteur touche à de nombreuses théories; son livre est plus qu'une sociologie; c'est une philosophie.

JULES DELVAILLE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. PAULHAN. — *Le Mensonge de l'art.* In-8, Paris, F. Alcan.

J. GRASSET. — *Demifous et demiresponsables.* In-8, Paris, F. Alcan.

C. PERRON. — *Principes de philosophie religieuse.* In-18, Besançon.

BECHTEREW. — *L'activité psychique de la vie*, trad. du russe par le Dr KERAVAL. In-12, Paris, Coccoz.

WORMS (René). — *Philosophie des Sciences sociales*, t. III, *Conclusions.* In-8, Giard et Brière.

COMTE DE MONTESQUIOU. — *Le système politique d'Auguste Comte.* In-12, Paris, Librairie nationale.

G. BELOT. — *Etudes de morale positive.* In-8, Paris, F. Alcan.

JOHNSON. — *The Argument of Aristotle's Metaphysics.* In-12. New-York, Lemcke.

VORLÄNDER. — *Kant, Schiller, Gœthe.* In-8, Leipzig, Dürr.

R. EISLER. — *Einführung in die Erkenntnisstheorie.* In-8, Leipzig, Barth.

A. STÖHR. — *Philosophie der unbelebten Materie.* In-8, Leipzig, Barth.

COLOZZA. — *Le idee pedagogiche di Amiel.* In-12, Napoli, Pierro.

NARDI GRECO. — *Sociologia giuridica.* In-8, Torino, Bocca.

N. DEL VASTO. — *I delitti contro la folla.* In-8, Milano, Sandron.

PREZZOLINI. — *L'Arte di persuadere.* In-8, Firenze, Lumachi.

CALÒ. — *Il problema della liberta nel pensiero umano.* In-12, Milano, Sandron.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

(Tomes CXXV et CXXVI, 1905)

Dr F. Strunz. *Principes de la psychologie de van Helmont.*

Dr A. Tamarkin. *L'idéalité des sentiments esthétiques.* — Critique de la théorie, issue de Schiller et dont le principal défenseur est Witasek, d'après laquelle l'art éveille en nous, non des sentiments, mais des représentations de sentiments. Le problème ne peut être résolu que par l'analyse psychique des éléments de l'action de l'art et de celle de la vie réelle. L'émotion esthétique comprend deux moments : d'abord, une perception éveille en nous des émotions par analogie avec nos moyens d'expression personnels; puis nous transférons ces émotions à des êtres étrangers (humains ou non humains, réels ou fictifs). Ce second moment ne se produit pas toujours, et c'est lui qui fait la différence entre l'art subjectif ou dionysien et l'art objectif ou apollinien. La sympathie éveillée par l'art se distingue de la sympathie pour des êtres réels en ce qu'elle ne peut susciter de réactions pratiques. Parmi de nombreuses réflexions fines, appuyées sur des exemples concrets, on peut signaler celle-ci, qu'il y a des types d'esprit qui ont à l'égard des objets esthétiques une attitude pratique (le vulgaire), d'autres qui ont à l'égard des circonstances réelles une attitude esthétique (Hamlet).

E. Dutoit. *Ouvrages philosophiques français parus en 1900-01.*

Dr H. Schmidkunz. *Morale de la pitié.* — Remarques, assez peu conformes au titre, sur l'ouvrage de W. Stern, *Wesen des Mitleids.*

B. Bauch. *Moralité et civilisation.* — Application à la société du concept kantien de l'Église idéale, substituant la lutte de la race humaine contre elle-même à la lutte de tous contre tous de Hobbes. Par suite, valeur essentiellement morale de la société et de la civilisation. Mais la civilisation n'est que la condition nécessaire, non suffisante, de la moralité.

J. Bergmann. *Rapports de l'affection, du désir et de la volonté à la représentation et à la conscience.* — Le désir est une espèce de représentation dont la présence nous est immédiatement agréable, qui correspond à un perfectionnement de notre moi ou de celui d'autrui. La volonté est un désir, avec en plus ce caractère que la volonté est un des facteurs de la réalisation du désiré, et cette différence tient à

ce que dans le cas de la volonté nous nous représentons que l'action désirée avec toutes ses conséquences est plus capable que toute autre de satisfaire la totalité de nos désirs présents et futurs. Conciliation avec cette conception de l'existence d'impératifs catégoriques.

R. M. Wernaer. *L'Einfühlung et le symbole.* — Critique de l'identification établie par Lipps entre le symbole et l'*Einfühlung*. L'élément essentiel du symbole est la conscience de la dualité de l'image sensible et de sa signification pour l'esprit.

A. Korwan. *Justification du panthéisme de Ed. de Hartmann.* — Critique des objections adressées à ce panthéisme par K. Andresen (*Ideen zu einer jesuzentrischen Weltreligion*).

Dr H. Clasen. *Évolution de la représentation du monde chez Schiller.* — Évolution par laquelle Schiller est passé d'un idéalisme abstrait et mystique à une conception analogue à celle de Gœthe. Cette évolution a pour procédé une pénétration toujours plus profonde dans le moi; pour but d'identifier par l'analyse psychologique et une réflexion approfondie sur l'un et sur l'autre le moi et l'idéal. — Étude très intéressante par les citations de Schiller ordonnées chronologiquement et les rapprochements avec ses contemporains.

K. Vorländer. *Les volumes récents de l'édition de Kant de l'Académie de Berlin.* — (Tomes III de la correspondance, I-IV des œuvres.)

K. Geissler. *Identité et égalité avec contribution à la théorie des variétés.* — L'auteur cherche à mettre à la portée du public non mathématicien sa conception des *coefficients d'amplitude* (*Weitenbehaftungen*), et les conséquences qui en découlent en particulier sur le sens du 0.

J. Freudenthal. *Sur le texte de la biographie de Spinoza par Lucas.* — Examen de la critique adressée par von Dunin-Borkowski (*Archiv für Gesch. der Phil.*, t. XVIII) à l'édition par l'auteur de la biographie de Lucas. Il établit par une discussion des plus serrées que le texte véritable est celui de Y et non celui de Z.

G.-H. Luquet.

Un monument a Lamarck. — Les Professeurs du Muséum d'histoire naturelle de Paris viennent de constituer, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, un Comité international pour élever un monument au grand précurseur de Darwin. Les souscriptions doivent être adressées à M. le Professeur Joubin, 55, rue de Buffon, Paris.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE. N° 3 MARS 1907



REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

SUR L'IMAGINATION AFFECTIVE

Parmi les études qui ont constitué de notre temps la science positive de l'esprit, il n'en est pas, à notre sens, de plus importantes que celles dont la vie affective a été l'objet. Depuis la publication de l'ouvrage remarquable de M. Th. Ribot sur la psychologie des sentiments (1896), on ne peut plus mettre sérieusement en doute les deux propositions suivantes qui dominent cette psychologie : — 1° La vie affective a la première place dans la totalité de la vie psychique; elle n'est pas dérivée; elle n'est pas un mode, une fonction de la connaissance; elle existe par elle-même et est irréductible; — 2° Le désir et son contraire l'aversion sont, dans la vie affective, des phénomènes primitifs, antérieurs à toute expérience, à toute considération de plaisir et de peine. Ce sont vérités désormais acquises que la priorité du sentiment sur l'intelligence, et celle du désir sur le plaisir et la douleur[1].

1. Schopenhauer avait établi la priorité du sentiment, sous le nom de *primat de la volonté*, par des arguments vraiment décisifs que M. Ribot a rappelés et résumés dans la conclusion de son livre (*La Psychologie des sentiments*, p. 431). Mais la priorité du sentiment ou de la volonté ne peut être bien entendue que si on la dégage de la métaphysique du philosophe allemand; et, pour écarter cette métaphysique, il convient de rejeter la séparation absolue et l'opposition de nature qu'elle suppose entre ces deux facultés mentales, la volonté et l'intelligence. Tel que le comprenait et le présentait Schopenhauer, le primat de la volonté ressemble à quelque chose de contradictoire. Conçoit-on un premier état dans lequel l'esprit, réduit à la pure volonté, serait absolument inconscient? N'est-on pas conduit par une légitime et nécessaire induction psychologique à tenir le conscient pour coextensif au mental, c'est-à-dire à mettre à la place de l'inconscient réel et absolu des degrés et des plans multiples de conscience. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que le sentiment, s'il s'accompagne toujours, au moins, de subconscience, ne se réduit pas, comme le pensait Leibniz, à des idées confuses; c'est que le fond, le substrat de la nature mentale est passion et volonté. « Ce que nous appelons l'intelligence, avec son appareil compliqué, avons-nous écrit il y a plus de trente ans, n'est à vrai dire qu'un moyen; c'est l'organe que la passion et la volonté animent, mettent en mouvement et en jeu, qu'elles se sont produit et tendent à perfectionner pour atteindre leurs fins. Qu'est-ce que l'homme? Une intelligence servie par des organes? Non;

Ce qui a longtemps fait méconnaître ces deux priorités, c'est que le sentiment se modifie et se transforme, s'enrichit, se diversifie et se complique à mesure que, sous son impulsion, se développe l'intelligence et par l'effet de ce développement; et c'est, d'autre part, que le désir, qui agit d'abord aveuglément, sans savoir où il va, ne tarde pas à prendre une forme précise, une direction déterminée, par l'expérience du plaisir et de la douleur, cherchant l'un et fuyant l'autre.

Un des chapitres les plus intéressants et les plus curieux du savant ouvrage de M. Ribot est celui qui est consacré à la mémoire affective. Les vues et les observations de l'auteur sur ce sujet étaient nouvelles en 1896; elles nous ont paru alors constituer, par leur valeur et leur portée, un progrès très sérieux de la psychologie. Il y montrait fort bien que les sentiments et les émotions sont, comme les sensations, susceptibles de reviviscence et, comme les sensations, ont leurs images; qu'il y a donc une mémoire affective, comme il y a une mémoire visuelle et une mémoire auditive; qu'il y a même un type affectif net et tranché, comme le type visuel, le type auditif et le type moteur; que ce type affectif comporte des variétés; que la mémoire et l'amnésie affectives jouent un grand rôle dans la vie humaine.

Depuis 1896, l'attention des philosophes s'est tournée vers les questions qui se rapportent à la mémoire affective. Et nous avons, nous-même, dans un article de la *Revue philosophique* (n° de février 1901) exposé quelques réflexions sur l'importance théorique et pratique de cette mémoire spéciale.

Comme la matière de l'imagination consiste dans les images formées par les diverses mémoires, et que son rôle se borne à faire varier le mode d'association de ces images, il y a naturellement autant d'espèces d'imaginations que d'espèces de mémoires. De

une volonté servie par une intelligence (*Critique philosophique*, 1re série, t. I, p. 340). »

Au sujet des rapports du désir et du plaisir, on nous permettra de rappeler ce que nous avons écrit dans l'*Année philosophique* de 1867, et qui, très opposé à la doctrine de Condillac, se trouve confirmé aujourd'hui par la psychologie expérimentale et positive. « Il n'est pas vrai que la conscience du plaisir et de la peine soit l'antécédent nécessaire du désir; le désir peut précéder l'expérience du plaisir et de la peine, et c'est ce que nous voyons dans les instincts, c'est le propre du désir instinctif, chez l'animal et chez l'homme, de n'avoir pas un objet déterminé d'avance, connu d'avance, de marcher à sa fin avant toute expérience (*Année philosophique* de 1867, p. 224). »

même qu'à la mémoire visuelle se joint naturellement l'imagination visuelle et à la mémoire auditive l'imagination auditive, l'imagination affective doit naturellement se joindre à la mémoire affective.

L'imagination affective intervient dans un grand nombre de phénomènes psychiques où cependant l'on ne songe guère à montrer son action. Nous voudrions présenter ici quelques remarques sur cette action, sur les conditions dans lesquelles elle se produit, sur les phénomènes qu'elle nous paraît expliquer.

I

On peut s'étonner que l'existence de la mémoire affective ait pu être, sinon contestée absolument, au moins considérée par certains psychologues comme chose négligeable et sans intérêt. Qu'est-ce, cependant, que cette expérience qui, sans doute, d'après la psychologie contemporaine, ne précède pas nécessairement le désir, mais qui est nécessaire pour le guider, l'éclairer sur les fins à poursuivre, pour lui donner une forme précise et une direction déterminée? N'est-ce pas la mémoire du plaisir et de la douleur éprouvés, c'est-à-dire une application générale et constante, chez l'animal et chez l'homme, de la mémoire affective? Et ne faut-il pas donner à cette mémoire du plaisir et de la peine, guide du désir et de la volonté, la première place entre les mémoires diverses, par les raisons mêmes qui font reconnaître le primat du sentiment dans la vie psychique? C'est la mémoire des sentiments, restée en l'esprit, qui, comme l'a très bien vu Schopenhauer, tient éveillée ou réveille à l'occasion la mémoire des sensations et des idées. « Quelquefois, dit-il, un trouble subit me fait oublier ce à quoi je réfléchissais à l'instant, ou la nouvelle qui vient de m'arriver aux oreilles. Eh bien! si la chose avait pour moi un intérêt quelconque, même éloigné, l'influence que par là elle a exercée sur la volonté aura laissé comme un écho; en effet, je me rappelle encore exactement à quel point cette chose m'a agréablement ou désagréablement affecté, et aussi de quelle manière spéciale elle a produit en moi l'une de ces impressions, c'est-à-dire si elle m'a, même à un faible degré, blessé, rempli d'angoisse, d'amertume, de tristesse, ou si elle a provoqué les émotions con-

traires. Ainsi donc, la chose une fois disparue, ma mémoire n'en a retenu que le contre-coup sur la volonté, et ce souvenir devient souvent le fil conducteur qui nous ramène à la chose elle-même[1]. »

M. Brochard a récemment, dans l'un de ses excellents articles de l'*Année philosophique*, appelé l'attention sur le rôle que jouaient, dans la morale d'Épicure, la mémoire et l'imagination affectives. Selon Épicure, remarque-t-il, le bonheur est toujours à la portée, dépend toujours de la volonté du sage, parce que les images affectives, plaisirs et douleurs de l'âme, forment, pour le sage, une sorte de monde idéal que sa volonté peut opposer au monde réel des sentiments présents, c'est-à-dire aux plaisirs et aux douleurs du corps; parce que le sage peut conserver la sérénité et la joie au milieu des plus vives souffrances corporelles, grâce aux images de plaisir qu'il peut trouver en ce monde idéal. « L'homme a le pouvoir d'évoquer les images du passé qui lui sont agréables ou d'écarter celles qui lui sont pénibles; la volonté libre, et il faut rappeler ici la théorie du *clinamen*, peut susciter ou écarter à son gré telle ou telle image, et cette évocation, lorsqu'elle s'y obstine, lorsqu'elle s'y attache de toutes ses forces et s'y maintient de toute son énergie, peut devenir assez forte pour neutraliser les impressions sensibles produites actuellement par les objets extérieurs.... C'est en opposant un plaisir à une douleur, par le jeu volontaire de son imagination, que le sage atteint la félicité, de même que c'est en troublant, par une opération inverse, le bien-être physique par de vaines craintes et des idées fausses que le vulgaire se rend malheureux.[2]

Il s'agit, pour le sage d'Épicure, de remédier, — ce qui est en son pouvoir, — au désaccord qui peut exister entre les souvenirs affectifs, conservés par l'âme et les sentiments de plaisir et de douleur actuellement éprouvés par le corps. « Dès lors, il faut distinguer dans la vie humaine deux aspects très différents, quoique souvent confondus. D'une part, le corps étant en bon état, il peut arriver que l'âme soit troublée, c'est-à-dire qu'elle ait des opinions fausses sur la mort et sur les Dieux. Le remède consistera à rectifier les idées fausses et à supprimer les vaines craintes. Tel est le premier aspect de l'Épicurisme, celui qui a été le plus souvent

1. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, t. III, p. 34.
2. *L'Année philosophique* de 1903, p. 2 et 3.

décrit par les historiens. Mais, d'autre part, il peut arriver que, le corps étant troublé ou malade, l'âme soit saine et vigoureuse. Le sage doit alors, toujours en vertu du même principe, s'abstraire en quelque sorte des douleurs corporelles, les annihiler en en détournant sa pensée, se réfugier en son for intérieur, ou, en d'autres termes, vivre exclusivement de la vie de l'âme. Tel est l'autre aspect de l'Épicurisme, trop souvent laissé dans l'ombre par les historiens[1]. »

M. Brochard tient, avec raison, que cette thèse paradoxale d'Épicure, qui a été l'objet des plaisanteries de Carnéade et de Cicéron, contient « une âme de vérité et même une vue profonde sur ce qui est l'essence même de la sagesse ». « C'est, dit-il, une vérité souvent reconnue par les poètes et par les moralistes que les souvenirs agréables ou pénibles du passé, en se mêlant aux impressions du moment présent, peuvent les modifier ou les transformer. A vrai dire, ils ne sont pas d'accord sur la question de savoir si c'est un bien ou si c'est un mal qu'un souvenir heureux dans un jour de misère. Mais le fait même qu'on discute encore cette question et qu'on peut la résoudre diversement semble au moins attester que le philosophe grec n'était pas tout à fait dans l'erreur quand il cherchait dans les reliques du passé un adoucissement ou un remède aux souffrances présentes. On sait depuis Archimède qu'une grande et forte idée ou une joie intense peut nous rendre momentanément insensibles aux impressions du dehors. L'histoire, la psychologie et la physiologie ne nous montrent-elles pas à chaque instant dans les conceptions des mystiques ou dans les illusions pathologiques de certains malades, dans les phénomènes de l'extase, des images assez fortes pour faire équilibre aux impressions extérieures et se substituer à elles? L'halluciné vit dans un monde créé de toutes pièces par son imagination, et il est strictement vrai de dire que, pour lui, la douleur non seulement s'adoucit, mais disparaît ou même se transforme en joie. Les phénomènes de l'hypnotisme, de la suggestion, l'ivresse produite par certaines substances, mettent tous les jours sous nos yeux des exemples analogues, et le cas des stigmatisés nous montre comment les fantômes de l'imagination

1. *L'Année philosophique* de 1903, p. 4.

peuvent pour ainsi dire prendre corps et s'intercaler parmi les phénomènes de la vie physique[1]. »

On voit ce qui fait la curieuse originalité, très bien mise en lumière par M. Brochard, de la psychologie et de la morale d'Épicure. C'est le pouvoir d'auto-suggestion affective attribué à la liberté du vouloir, le pouvoir d'agir sur les images affectives, de donner aux sentiments de plaisirs remémorés, en faisant varier leur mode d'association, une vivacité et une force qui l'emportent sur celles des douleurs physiques actuellement senties. Ainsi la sagesse épicurienne peut contre le mal inévitable trouver une ressource dans l'usage efficace de la liberté intérieure. Par là, remarquons-le en passant, elle est fort différente de la sagesse stoïcienne, résignée et soumise à l'ordre fatal de la nature, disposée à croire et à soutenir que cet ordre est nécessairement bon[2].

M. Brochard ne se trompe pas quand il dit que, dans ses vues générales sur la psychologie des sentiments, Épicure, « avait pressenti, deviné ou entrevu à travers un nuage[3] » les solutions données à certains problèmes par les psychologues de notre temps. Ces vues du philosophe grec, où la mémoire et l'imagination affectives ont une si grande place, eussent offert plus d'intérêt et paru sans doute moins étranges et moins contestables, si sa théorie du plaisir eût été moins étroite, s'il y eût compris formellement les plaisirs intellectuels et les plaisirs qui naissent des sentiments altruistes et des sentiments esthétiques.

II

Il est inutile de dire que ce remède fourni par l'auto-suggestion ne pouvait entrer dans la morale stoïcienne. La résignation à la fatalité naturelle ne saurait offrir à l'imagination affective une source de plaisir positif. Mais transformez le panthéisme stoïcien en monothéisme, les lois de la nature en gouvernement providentiel

1. *L'Année philosophique* de 1903, p. 9.

2. « Ne demande pas, dit Épictète, que ce qui arrive, arrive comme tu le veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras une vie heureuse. » (*Manuel*, VIII.)

3. *L'Année philosophique* de 1903, p. 10. — Dans une brochure publiée en 1898 sur la *Suggestion pendant le sommeil naturel*, M. le docteur Paul Farez a dit d'Épicure qu'il avait « devancé tout ce qu'on a pu écrire sur l'anesthésie provoquée par ce que nous appelons aujourd'hui *l'auto-suggestion* ».

et divin : l'optimisme, devenu religieux, donnera naissance à des sentiments que le cœur attendri se plaira à faire revivre, à entretenir et à accroître, auxquels il s'attachera avec force, où il puisera consolation, paix et joie; la résignation au mal résultant de l'ordre cosmique deviendra foi à la sagesse du Créateur, espérance en la bonté du Père céleste, union du cœur avec la volonté souveraine, dont les buts et les moyens ne sont pas compris, mais dont la perfection morale ne peut être mise en doute. Supposez, en outre, que ce Dieu ait agit dans l'histoire et, par des actes divers, révélé ses attributs : les sentiments religieux qu'inspirera cette révélation historique devront se diversifier, se préciser, se fortifier dans la mémoire qui les rappellera sans cesse avec les actes au souvenir desquels ils se trouveront associés.

Ainsi s'expliquent les sentiments que la foi chrétienne a produits et nourris dans les âmes, et qui ont paru donner à certaines mystiques un bonheur contre lequel la douleur corporelle était impuissante. C'est, chose curieuse, par ces mystiques qu'a pu être réalisé ce qui, aux yeux de Carnéada et de Cicéron, était absurde dans la morale d'Épicure.

Les mystiques chrétiens nous ont appris, — ce qu'Épicure n'avait pas dit, — comment les images affectives peuvent être évoquées et ordonnées de manière à rendre plus vive l'ardeur, plus résistante la force, plus durable l'efficacité des sentiments dont elles dérivent. Il faut, dit saint François de Sales, immobiliser sa pensée sur certaines images capables de provoquer le sentiment que l'on cherche[1]. C'est en quoi consiste la contemplation dont les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola ont enseigné l'application méthodique. A la contemplation il convient et peut être nécessaire de joindre les attitudes, les mouvements, les gestes, par lesquels s'expriment les sentiments que l'on veut réveiller. « Piquez quelquefois votre cœur, dit encore saint François de Sales, par quelque contenance et mouvement de dévotion extérieure, vous prosternant en terre, croisant les mains sur l'estomac, embrassant un crucifix[2]. »

On sait par quelle méthode il est possible, selon Pascal, de se donner à soi-même des sentiments qui font naître, conservent et

1. *Traité de l'amour de Dieu*, ch. III et V.
2. *Introduction à la vie dévote*, seconde partie, ch. IX.

fortifient la foi religieuse. Il commence par montrer la nécessité de parier pour ou contre la réalité des objets de cette foi, et l'intérêt qui, d'après la comparaison de la perte et du gain, commande de parier pour l'affirmative. — Mais, objecte l'incrédule, je suis fait de telle sorte que je ne puis croire. — C'est de vos passions, répond Pascal, que vient votre impuissance à croire. « Travaillez donc à vous convaincre, non par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin, vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède. Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien, ce sont gens qui suivent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé, c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement cela vous fera croire et vous abêtira [1]. »

Et Pascal explique à sa manière que cette méthode d'auto-suggestion religieuse se fonde sur notre nature :

« La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi, la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose. Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible, etc.

« Car il ne faut pas nous méconnaître : nous sommes automate autant qu'esprit et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense... C'est la coutume qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui ait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. Enfin, il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure; car, d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puis-

1. *Pensées de Pascal*, édit. Faugère, seconde partie, ch. III : *Moyens d'arriver à la foi, raison, coutume, inspiration.*

sances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie, et l'automate par la coutume et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire[1]. »

Ainsi, le moyen que l'auteur des *Pensées* nous invite à employer pour arriver à croire ce que nous avons jugé qu'il était de notre intérêt de croire, est *de faire comme si nous croyions*, c'est-à-dire de nous obliger aux actes extérieurs par lesquels ceux qui croient expriment leurs sentiments et leur foi. Et ce moyen est parfaitement conforme à ce que nous enseigne la psychologie. Il se tire de l'action puissante de la coutume sur l'homme-machine, des « forces mécanisantes de l'esprit humain, plus inniables que jamais, dit avec raison Renouvier, aujourd'hui que la doctrine de l'habitude et de l'association des idées, la théorie des antécédents et des circonstances sont devenues l'objet d'une suite de travaux instructifs et profonds[2] ». Pascal doit donc être mis au nombre des précurseurs, et des plus pénétrants, de tout cet ordre de recherches.

Mais, pour faire bien comprendre l'efficacité de la méthode conseillée par Pascal, il ne suffit pas de parler en général de l'habitude et de l'association des idées. Les travaux récents des psychologues contemporains, notamment de M. Ribot, sur la vie affective permettent, nous semble-t-il, de marquer avec précision, — avec plus de précision que ne l'a fait Renouvier, — ce qui caractérise essentiellement la méthode dont il s'agit et qui peut en expliquer le résultat.

Le désir sincère de la foi religieuse est nécessairement supposé au point de départ du processus mental ; sans quoi il est bien clair que l'on ne songerait pas à s'imposer systématiquement des actes religieux extérieurs. Ces actes ont une signification dont on se rend compte : ils expriment des sentiments religieux. On ne peut exprimer des sentiments quelconques sans les imaginer. On ne peut les imaginer sans les éprouver en une certaine mesure. On ne peut les éprouver, si faiblement, si partiellement que ce soit, sans que l'esprit incline à affirmer la réalité des objets qui les inspirent.

1. *Ibid.*
2. *Essais de critique générale; Deuxième essai*, seconde édition, t. II, p. 47.

Plus les actes religieux sont multipliés et réitérés, plus aisément se reproduisent les images affectives qui s'y associent, plus s'accroissent la vivacité et la force de ces images sans cesse rappelées, et, par suite, celles des sentiments éprouvés, et, par suite, l'inclination à la croyance, qui résulte, pour l'esprit, de ces sentiments. D'après l'enchaînement causal naturel, la croyance précède et fait naître les sentiments, et les sentiments précèdent et produisent les actes extérieurs. Cet ordre naturel se trouve renversé, et ce qui était conséquent et effet devient antécédent et cause : en vertu des lois de l'association, les actes extérieurs suscitent les sentiments, et les sentiments, par leur influence sur le jugement, déterminent la croyance[1].

III

Sur cette question de l'auto-suggestion affective, nous trouvons des remarques psychologiques très intéressantes dans l'ouvrage publié en 1905 par M. Paulhan sous ce titre : *Les Mensonges du caractère*. Traitant de la fausse impassibilité et de la fausse sensibilité, l'auteur montre, par une ingénieuse et subtile analyse, comment l'indifférence feinte finit par devenir vraie, comment un sentiment simulé tend à devenir réel. Écoutons-le :

« Feindre l'indifférence, peut-on dire, c'est réaliser jusqu'à un certain point l'indifférence. Toutes nos manifestations existent en tant que telles, elles ont par elles-mêmes quelque réalité. Nous

1. Cette influence des sentiments et de la volonté sur le jugement est incontestable. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner quelle en est la nature, si elle est directe ou indirecte. Elle était directe aux yeux de Descartes, qui attribuait au jugement un caractère de volition. Pascal la tenait pour indirecte. « La volonté, dit-il, est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir, et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et aussi il en juge par ce qu'il voit. » (*Pensées*, édit. Faugère, seconde partie, ch. III.)

L'opinion de Leibniz sur le rapport de la volonté et du jugement ne différait pas de celle de Pascal. « Je tiens, dit-il dans une lettre à l'abbé Foucher, que juger n'est pas proprement un acte de volonté, mais que la volonté peut contribuer beaucoup au jugement, car, quand on veut penser à autre chose, on peut suspendre le jugement, et quand on veut se donner de l'attention à certaines raisons, on peut se procurer la persuasion. » (*Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, par Foucher de Careil, p. 54.)

sommes portés à penser aux autres manifestations qu'elles annoncent, et si ces manifestations n'existent pas, nous déclarons que les premières sont trompeuses. Et en effet nous nous sommes trompés sur elles, mais elles existent, et notre erreur même atteste leur existence. Un enfant refuse, par bouderie, par rancune, d'accepter le bonbon qu'il convoite. Son indifférence est feinte, mais son geste n'en existe pas moins, et, si peu de valeur qu'il ait en lui-même, il en a une cependant. Il est de l'indifférence réelle. Nous nous tromperons si nous croyons l'esprit entier de l'enfant d'accord avec lui. Le désir subsiste, mais le geste est en contradiction avec lui, et il est en contradiction avec lui parce qu'il est en lui-même du refus et de l'indifférence. Toute une part de l'enfant désire et accepte, une autre refuse et nie le désir. L'une et l'autre sont réelles. La première est peut-être plus importante, plus durable, plus vivace par elle-même; mais l'autre, suscitée et soutenue par des impressions momentanément puissantes, l'éclipse pour une minute.

« Nous pourrions faire la même constatation pour tous les cas d'indifférence simulée. Feindre un sentiment, c'est le réaliser, c'est l'éprouver à quelque degré, d'une manière incomplète peut-être et très incomplète, mais non d'une manière nulle. Feindre de ne pas éprouver un sentiment, c'est chasser ce sentiment, commencer à le dissoudre, en diminuer la réalité. Et d'ailleurs la réalisation de l'état simulé ne s'arrête généralement pas là. Elle dépasse aisément les bornes du strict nécessaire. Conformément à la loi de l'association systématique, l'état maintenu par la volonté tend à envahir l'esprit et il y réussit plus ou moins, mais toujours semble-t-il, à quelque degré.... C'est un exemple de suggestion analogue à ce cas bien connu de l'observateur qui, en simulant l'attitude de la colère, sentait la colère s'éveiller en lui, ou qui imitait de son mieux les allures et les expressions des autres pour connaître leurs sentiments secrets....

« Comme le faux impassible est obligé de feindre souvent l'indifférence à propos de choses qui l'émeuvent et de dissimuler aussi bien ses sentiments égoïstes que sa compassion et sa pitié, il se peut bien que, par l'affermissement et le développement de la manière d'être qu'il s'est imposée, sa fausse impassibilité finisse par devenir vraie. Par un très simple mécanisme d'association

systématique, un état d'âme rigoureusement maintenu et souvent reproduit tend à conformer tout l'esprit à sa propre nature. L'esprit a une tendance à se modeler sur les apparences extérieures et les désirs sur les actes. Sans doute la nature primitive peut se maintenir et l'emporter dans la lutte. Mais la nature simulée et acquise ne doit pas toujours être vaincue. Elle a pour auxiliaire dans la lutte la partie de l'esprit qui déjà lui ressemble, des habitudes prises en des cas différents et qui vont se généraliser [1]. »

Voici un autre passage où sont exprimées des vues très justes sur la simulation pour soi, c'est-à-dire sur l'illusion que l'on se donne à soi-même d'éprouver un sentiment et qui aboutit à réaliser ce sentiment en quelque mesure :

« On ne simule pas à ses propres yeux un sentiment quelconque. Pour que l'on puisse le feindre, il faut à quelque degré l'éprouver. Le fait seul d'en avoir l'idée, de se le représenter, indique déjà qu'on le réalise. Nous ne pouvons pas plus nous représenter un sentiment qui nous serait tout à fait étranger qu'imaginer un être dont l'expérience ne nous fournirait pas au moins quelque élément.

« Le choix que l'on fait d'un sentiment plutôt que d'un autre comme objet de simulation peut certainement s'expliquer en beaucoup de cas et à bien des égards par l'utilité spéciale de cette simulation. Elle s'explique aussi par la convenance qui existe déjà entre ce sentiment et notre personnalité. Parmi les causes du choix, il faut compter la préférence et, parmi les raisons de la préférence, la réalité relative du sentiment choisi.

« Enfin croire, même imparfaitement, qu'on éprouve un sentiment, prendre les attitudes qu'il comporte, accomplir au moins quelques-uns des actes qu'il doit inspirer, si tout cela ne suffit pas à le rendre fort et vivace, cela suffit au moins pour le faire exister un peu plus. Nous ne pouvons pas séparer absolument les mani-

1. *Les Mensonges du caractère*, p. 60 et suiv. — On a pu voir, par les passages cités, que M. Paulhan, rapporte les effets de la simulation affective à ce qu'il appelle la loi d'*association systématique*. Cette loi, telle qu'il l'entend et l'a exposée en 1889, dans l'ouvrage intitulé, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, exprime l'aptitude de chaque élément psychique, désir, idée ou image, à susciter d'autres éléments qui puissent s'associer à lui pour une fin commune. Elle se ramène ainsi à la loi plus générale de finalité, laquelle est, comme l'a reconnu Hume, essentielle à la constitution de l'esprit, et que Renouvier a mise avec raison au nombre des catégories.

festations, même menteuses, d'un sentiment de ce sentiment même. Elles sont une partie de lui. Il se produit ainsi une auto-suggestion dont nous ne devons pas méconnaître l'importance. On n'ose plus toujours agir directement contre des vertus qu'on s'attribue. A se croire bon, on risque de le devenir[1]. »

Notons la réflexion piquante en son tour paradoxal, mais profondément vraie, qui termine et résume toute cette analyse. Elle justifie, par leur action sur les dispositions affectives, les dissimulations et simulations que, dans les rapports sociaux, chacun prend l'habitude d'imposer aux impulsions de son égoïsme naturel, suivant les règles de ce qui a été appelé d'un nom fort bien choisi la *civilité*. Elle fait comprendre la valeur pédagogique de ces règles. « La politesse, a dit La Bruyère, n'inspire pas toujours la bonté, l'équité, la complaisance, la gratitude; elle en donne du moins les apparences. » Elle nous y incline jusqu'à un certain point, dirons-nous, avec M. Paulhan, et précisément par les apparences mêmes qu'elle nous oblige à nous en donner à nous-mêmes en même temps qu'aux autres.

C'est par l'auto-suggestion résultant de la simulation pour so que M. Paulhan explique, un peu plus loin, l'efficacité des moyens conseillés par Pascal à ceux qui « veulent aller à la foi ». « Le conseil de Pascal, dit-il, n'est pas autre chose qu'une théorie des moyens de produire l'illusion et de la développer. C'est l'auto-suggestion, la simulation pour soi élevée à la hauteur d'une méthode. Mais ce conseil implique déjà le désir de croire, c'est-à-dire une certaine croyance. Il suppose à la fois que l'on croit, que l'on veut croire et que l'on ne croit pas. Il cherche à ramener l'harmonie dans l'esprit, à produire l'accord en prenant comme note fondamentale une opinion, un ensemble d'idées et de sentiments déjà puissant, solide, mais un peu isolé dans l'esprit, contrarié encore et non dominant, quoique soutenu par des tendances fortes et profondes[2]. »

Les sentiments et les actes extérieurs qui les expriment sont à ce point associés que, non seulement le sentiment produit son expression au dehors, mais que l'expression, à son tour, tend à éveiller le sentiment. C'est là une loi psychologique, qu'il faut bien admettre,

1. *Les Mensonges du caractère*, p. 94.
2. *Ibid.*, p. 109.

car les applications en sont si nombreuses qu'on a l'embarras du choix entre celles que l'on pourrait signaler.

C'est en vertu de cette loi que, selon M. Fouillée, — et nous ne voyons pas que l'on puisse le contester, — le souci de la beauté et de la grâce incline la femme à la bonté. « La grâce, dit-il très bien, implique l'harmonie des lignes et des mouvements, la douceur et le calme de la physionomie, de la démarche, des gestes, en un mot toutes les expressions physiques de l'amabilité. Aussi la femme a-t-elle toujours cherché, par un art instinctif, à se parer de ces qualités visibles. Or... chaque geste doux et tendre, chaque mouvement gracieux du visage a une tendance à mettre l'esprit dans une attitude de douceur, de paix et de grâce. En s'exerçant à être belle, la femme s'est exercée à être bonne [1]. »

Nous avons cité cette phrase de Pascal : « C'est la coutume qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Dans un livre qui vient de paraître avec ce sous-titre : *Essai de psychologie pratique*, se lit une page que l'on peut considérer comme un excellent commentaire de ces mots quelque peu énigmatiques : *les métiers*, *les soldats*, etc. L'auteur M. A. Eymieu, fait remarquer l'influence des actes habituels de chaque profession sur les sentiments habituels de ceux qui l'exercent :

« Il y a, dit-il, un état d'âme une mentalité, un esprit particulier au prêtre, au moine, au militaire, au magistrat, à l'homme politique, à l'universitaire, à l'employé de bureau, et presque à chaque profession. Or, lorsqu'on expérimente sur un très grand nombre de cas, les causes accidentelles s'annulent les unes les autres, et c'est des causes habituelles que dépend le résultat constaté. Si donc les membrés d'une profession présentent malgré la diversité des circonstances qui encadrent chaque vie, un état d'âme, une mentalité sensiblement identique, cela ne peut venir que de ce qu'il y a d'habituel et de normal dans l'exercice de leur profession. Ils font tous en effet les mêmes actes; non seulement ils font les mêmes actes de métier, mais encore ils portent le même costume et ils sont obligés à la même attitude. Voilà ce qu'il y a de plus commun et de plus constant dans une profession donnée, et voilà sans doute ce qui explique l'uniformité du résultat, la mentalité —

1. *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, p. 255.

et la sentimentalité — de la profession. On a beau dire que l'habit *ne fait pas le moine*, il le fait bien un peu. Le proverbe est vrai en ce sens qu'il ne suffit pas, pour être un vrai moine, un vrai militaire, etc., d'en porter le costume : il faut en avoir l'esprit. Mais le proverbe serait faux s'il voulait dire que, dans la formation de cet esprit, le port du costume et les attitudes qu'il impose ne sauraient être pour rien[1]. »

M. Eymieu rappelle d'autres faits caractéristiques bien connus, où se vérifie la loi psychologique formulée plus haut, où l'application de cette loi est suggérée par l'instinct :

« Les timides qui se savent tels et qui, dans une circonstance donnée, sentent plus impérieusement le besoin de l'audace, parlent très fort et très dur, se montrent intraitables et deviennent véritablement terribles. Ce sont les « agneaux enragés ».

« Par le même instinct, le poltron qui s'en va dans la nuit, siffle, *comme s'il* n'avait pas peur, pour se donner du courage. Les sauvages, avant de partir pour la guerre agitent leurs lances, font des simulacres de combat sans pitié, des danses frénétiques, mêlées de cris de fureur. C'est pour se mettre dans l'état d'âme belliqueux, et la méthode est efficace. Les soldats civilisés chantent des airs de bravoure; la musique du régiment les leur redira, dans ses « pas redoublés », qui mettent les hommes en une démarche et une attitude martiales. Les chefs savent bien que ce n'est pas inutiles[2]. »

De la loi générale à laquelle se ramènent tous ces faits, résulte un principe général de conduite où se trouve compris le conseil particulier de Pascal, et que M. Eymieu énonce dans les termes suivants : « Agir comme si j'avais le sentiment que je veux avoir, puisque c'est le moyen de me le donner. Et inversement : ne pas agir conformément au sentiment que je veux expulser, puisque ce serait le moyen de l'ancrer en moi davantage[3]. » Ce principe de conduite, à son tour, confirme, par son efficacité, que démontre l'expérience, la réalité de la loi dont il est la conclusion pratique, c'est-à-dire de l'action par laquelle l'imagination affective, peut

1. *Le Gouvernement de soi-même : essai de psychologie pratique* in-12, Perrin, p. 174.
2. *Ibid.*, p. 178.
3. *Ibid.*, p. 181.

susciter, entretenir et développer les sentiments au moyen des attitudes, des gestes, des mouvements qui les expriment et auxquels ils sont associés.

IV

L'éminent psychologue américain auquel nous devons un beau livre sur l'*Expérience religieuse*, M. W. James n'avait pas méconnu la vérité d'expérience dont il s'agit. Nous avons eu sous les yeux une conférence où il expliquait que, pour combattre et affaiblir sûrement en notre âme les sentiments que notre conscience juge mauvais, pour y fortifier et y consolider les bons sentiments, il y a des attitudes et des mouvements qu'il nous faut, d'une volonté résolue, nous interdire ou nous imposer à nous-mêmes. Mais, au lieu d'appuyer cette thèse sur les lois de l'association, il la déduisait de la nature même du sentiment.

On connaît sa théorie paradoxale de l'émotion. Il n'est pas vrai, selon lui, qu'elle précède et produise les phénomènes physiologiques que l'on dit en être l'expression corporelle. Ce sont, dit-il, ces phénomènes qui la précèdent et la produisent. Le sens commun prend, en cette question, l'effet pour la cause et *vice versa*. « L'idée que nous nous faisons naturellement est que la perception mentale d'un fait excite l'affection mentale appelée émotion, et que ce dernier état d'esprit donne naissance à l'impression corporelle. Ma théorie, au contraire, est que les changements corporels suivent immédiatement la perception du fait excitant, et que le sentiment que nous avons de ces changements à mesure qu'ils se produisent, c'est l'émotion. Nous perdons notre fortune, nous sommes affligés et nous pleurons; nous rencontrons un ours, nous avons peur et nous nous enfuyons; un rival nous insulte, nous nous mettons en colère et nous frappons : voilà ce que dit le sens commun. L'hypothèse que nous défendons ici soutient que cet ordre de succession est inexact; qu'un état mental n'est pas immédiatement amené par l'autre, que les manifestations corporelles doivent d'abord s'interposer entre eux, et que l'assertion la plus rationnelle est que nous sommes affligés parce que nous pleurons, irrités, parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons et non pas que nous pleurons, frappons ou tremblons parce que nous sommes affligés,

irrités ou effrayés, suivant le cas. Sans les états corporels qui la suivent, la perception aurait une forme purement cognitive, pâle, décolorée, elle serait sans chaleur émotionnelle. Nous pourrions alors voir l'ours et trouver à propos de nous enfuir, recevoir l'insulte et juger bon de frapper, mais nous n'éprouverions réellement ni frayeur, ni colère [1]. »

D'après cette théorie, l'émotion, comme on le voit, n'est pas autre chose qu'une sensation; elle est assimilable aux sensations, absolument comme le sentiment de l'effort musculaire. Chaque espèce d'émotion doit être considérée comme la sensation des changements ou mouvements spéciaux qui se produisent dans l'organisme à la suite de telle ou telle perception mentale. Toute émotion, quel qu'en soit le caractère spécifique pour la conscience, est en réalité, comme le sentiment de l'effort musculaire, une sensation de mouvement. Nulle différence de nature et d'origine entre les sentiments et les sensations quelconques.

Il est clair que, s'il faut accepter cette théorie, si elle représente exactement l'ordre des phénomènes, il n'y a pas à parler de l'évocation des images affectives par le moyen de l'association devenue indissoluble entre ces images et les sensations ou images motrices, Elle n'a pas besoin que ce mécanisme de l'association soit mis au service de la mémoire et de l'imagination affectives, puisqu'elle admet que les sentiments et les souvenirs affectifs ne sont eux-mêmes que des sensations et des images de mouvements. On ne peut donc s'étonner que, dans sa doctrine psychologique, M. W. James n'ait attaché aucune importance, n'ait, pourrait-on dire donné aucune place à la mémoire et à l'imagination affectives. Pourquoi, selon lui, peut-on se donner, s'inspirer à soi-même tels sentiments, en prenant telles attitudes, en faisant tels gestes, tels mouvements? C'est tout simplement parce que ces sentiments sont la conséquence, l'effet psychologique direct de ces attitudes, de ces gestes, de ces mouvements. S'il en est ainsi, le mécanisme de l'association n'a évidemment rien à faire avec les faits d'auto-suggestion affective dont il s'agit.

C'est, peut-être, par l'observation de ces faits, très réels que l'ingénieux et pénétrant psychologue a été conduit à son étrange

1. *La Théorie de l'émotion*, par W. James, trad. par G. Dumas, p. 60.

théorie. Mais ces faits, il les a, croyons-nous, mal interprétés, précisément parce que, méconnaissant l'importance et même la réalité de la mémoire et de l'imagination affectives, il n'a pas tenu compte des phénomènes complexes d'association qui sont mis en jeu dans le fonctionnement de cette mémoire et de cette imagination.

Les sentiments de diverse nature que l'on éprouve déterminent des attitudes, des gestes, des mouvements qui en sont, pour la conscience d'autrui, les signes révélateurs. Les souvenirs plus ou moins vifs de ces sentiments rappellent et tendent à reproduire ces attitudes, gestes et mouvements. Ceux-ci, à leur tour, rappellent et font revivre les souvenirs des sentiments qui, à l'origine leur avaient donné naissance. Il s'établit ainsi entre les sentiments ou souvenirs affectifs et les sensations ou images motrices, une association inséparable d'où résulte une mutuelle dépendance. Ce sont deux espèces distinctes et irréductibles de phénomènes psychiques qui, par la nature de l'association et, peut-on dire, de la mémoire, sont, tour à tour, antécédents et conséquents, causes et effets, les uns des autres. L'erreur de M. James est, selon nous, de les avoir confondus : ce qui ne lui a pas permis de voir qu'aux sentiments et aux souvenirs affectifs appartient nécessairement le rôle primitif de causes.

Le nombre est grand, dans l'histoire de la psychologie, des fausses découvertes auxquelles sont attachés des noms célèbres. Ou nous nous trompons fort, ou la théorie de l'émotion soutenue par le psychologue américain peut être comptée dans ce nombre. « M. W. James, lisons-nous dans l'un des derniers ouvrages de Renouvier, consent-il à se laisser attribuer l'opinion que la peine éprouvée à la nouvelle subite de quelque événement dont on est frappé est la propre sensation d'un mouvement causé dans l'organisme, et que le surplus n'est rien que *l'idée abstraite que cette chose est arrivée*? On n'entre pas sans difficulté, même pour l'examiner, dans cette manière de voir[1]. »

C'est bien pourtant cette manière de voir que défend M. James, en se fondant sur l'observation des phénomènes physiologiques que présentent les fortes émotions :

1. *La Nouvelle Monadologie*, p. 213.

« Si nous nous représentons une forte émotion, dit-il, et qu'ensuite nous tentions d'abstraire de la conscience que nous en avons toutes les sensations de ses symptômes corporels, nous trouverons qu'il ne nous reste plus rien. Nulle étoffe mentale pour constituer l'émotion : tout ce qui persiste, c'est un état froid et neutre de perception intellectuelle... Quelle espèce d'émotion de peur resterait-il, s'il n'y avait ni sensation de battements de cœur ou de respiration peu profonde, ni sensation de chair de poule ou d'agitations viscérales. Il m'est absolument impossible de le concevoir. Peut-on se figurer l'état de rage sans le bouillonnement intérieur, la coloration du visage, la dilatation des narines, le grincement des dents, l'impulsion à une action vigoureuse et, à la place de tout cela, des muscles mous, une respiration calme et un visage tranquille? La rage s'est évaporée ici aussi complètement que la sensation de ses prétendues manifestations, et la seule chose que l'on puisse supposer en tenir lieu est une sorte de sentence judiciaire froide et exempte de toute passion, du seul domaine intellectuel, et d'après laquelle une ou plusieurs personnes méritent d'être châtiées pour leurs crimes.

« De même pour le chagrin : que serait-il sans ses larmes, ses sanglots, son oppression du cœur, son angoisse dans le sternum? Un simple jugement intellectuel, d'où toute sensation serait absente, que certaines circonstances sont déplorables; rien de plus. Chaque passion à son tour raconte la même histoire. Une émotion humaine sans aucun lien avec le corps n'existe pas. Je ne dis pas que ce soit une contradiction dans la nature des choses, ou que de purs esprits soient nécessairement condamnés à de froides vies intellectuelles; mais je dis que, *pour nous*, l'émotion dissociée de toute sensation corporelle est inconcevable. Plus je scrute minutieusement mes états d'esprit, plus je me persuade que toute humeur, affection ou passion, que je ressens, est bien réellement constituée par ces changements que d'ordinaire nous appelons son expression ou sa conséquence, et qu'elle est faite de ces changements; et plus il me semble que si, je perdais la faculté corporelle de sentir, je me trouverais exclu de la vie des affections, tendres ou fortes, et traînerais une existence de forme purement cognitive ou intellectuelle[1] ».

1. *La Théorie de l'émotion*, par W. James, trad. G. Dumas, p. 63 et suiv.

Nous ferons observer que M. James, en ce passage, emploie, pour exposer et soutenir sa thèse, des termes qui s'accordent assez mal avec elle, qui même semblent en impliquer la négation. Les sentiments de peur et de colère, tels que nous les éprouvons, ne sauraient, en notre conception, être *dissociés* (*dissociated*) des sensations corporelles qui les accompagnent : voilà qui peut être aisément admis et que le mécanisme de l'association suffit à faire comprendre. Cela veut dire qu'à ces sensations corporelles sont indissolublement associés les sentiments de peur et de colère qu'elles manifestent aux autres et dont elles augmentent en nous la force en nous les manifestant à nous-mêmes. Cela ne veut nullement dire que les sentiments de peur et de colère sont, comme le conclut notre auteur, *constitués* (*constituted*) par ces sensations corporelles, qu'ils sont *faits* (*made up*) de ces sensations, qu'ils se réduisent à ces sensations et ne sont rien autre chose. L'association indissoluble, que marque et fait supposer le mot *dissociés*, est chose bien différente de cette réduction simpliste; non seulement différente, mais contraire. Et, dans les exemples cités de la colère et de la peur, l'association indissoluble qui unit sentiments et sensations s'explique fort bien par les conditions de l'organisation et de la vie animales; elle est naturellement liée à ces conditions, les sensations servant, avec les impulsions qu'elles déterminent (impulsion à frapper où à fuir), à assurer la conservation de l'individu irrité ou effrayé.

On peut certainement affirmer qu'il n'existe pas d'émotion humaine étrangère au corps (*disembodied*). C'est affirmer tout simplement que toute émotion humaine est... humaine, c'est-à-dire conforme aux lois de la nature humaine, de la seule nature mentale qu'il nous soit donné d'observer et de connaître. C'est une suite nécessaire des rapports préétablis en l'être humain du mental et du physique, ou, comme auraient dit Descartes et ses disciples, de l'union de l'âme et du corps. Il est bien clair que les sentiments qui peuvent exister en de purs esprits sont soustraits à notre connaissance expérimentale; ils ne le sont d'ailleurs ni plus ni moins que le mode de penser et que l'existence même de purs esprits. Mais ce qui est hors des conditions actuelles de notre expérience n'est pas par cela seul inconcevable. On peut concevoir l'existence de purs esprits, c'est-à-dire d'esprits qui ne seraient pas, comme

le nôtre, soumis à la loi spatiale de la sensibilité. Et si l'on peut concevoir de tels esprits, si l'on peut concevoir en eux la pensée, on peut tout aussi bien y concevoir le sentiment : on y peut concevoir les sentiments de désir et d'aversion, d'espérance et de crainte, de joie et de tristesse, d'amour et de haine. Il est vrai que ces sentiments ne pourraient plus, dans l'hypothèse, se rapporter à la conservation d'un corps, qu'ils ne pourraient plus avoir certaines causes et certaines fins que leur assignent, sur la terre, l'organisation et la vie animales. Mais on peut très bien, il nous semble, leur en supposer d'autres que suggère l'observation même des caractères spécifiques qui élèvent l'homme au-dessus de l'animalité.

M. James ne saurait, dit-il, concevoir « la vie des affections fortes ou tendres », en un être qui serait « corporellement insensible (*corporeally anæsthetic*) ». Un tel être serait, selon lui, condamné à une vie « de forme purement cognitive ou intellectuelle (*of merely cognitive or intellectual form*) ». Nous ne saurions, quant à nous, concevoir, en un être quelconque, une vie intellectuelle qui ne serait en aucune façon, à aucun degré, affective, c'est-à-dire où des sentiments ne seraient pas liés à la pensée et au vouloir. Nous ne voyons pas d'ailleurs que dans le passage cité, le sens précis des mots *purement intellectuel* soit déterminé par une exacte analyse psychologique.

M. James tient que, s'ils étaient séparés, abstraits des sensations corporelles que l'on considère comme leurs manifestations, la peur, la colère et le chagrin se réduiraient à des jugements purement intellectuels : la peur à ce jugement : « Ce qu'il y a de mieux à faire est de fuir (*best to run*) » ; la colère à celui-ci : « Telles personnes méritent d'être châtiées (*merit chastisement*) » ; le chagrin à cet autre : « Telles circonstances sont déplorables (*are déplorable*) ».

Nous lui demanderons si de ces trois jugements, tels qu'il les énonce, tout sentiment a été, a pu être, vraiment éliminé; si l'idée d'un danger à éviter par la fuite, idée exprimée par les mots *best to run*, ne renferme pas un sentiment de crainte; si celle de châtiment mérité ne renferme pas un sentiment d'aversion, d'indignation, de haine; si celle qu'exprime le mot *déplorable* ne renferme pas un sentiment de tristesse; en un mot, si un élément affectif

n'entre pas, comme condition nécessaire, en chacun des trois jugements donnés comme exemples[1].

V

On a vu comment s'explique, par l'imagination affective et par le mécanisme de l'association, l'auto-suggestion de sentiments quelconques. En joignant au mécanisme de l'association et à l'imagination affective la tendance à l'imitation, on se rend compte de la manière dont se communiquent des uns aux autres, par une sorte de contagion, les divers sentiments et de l'intensité que cette mutuelle suggestion peut leur donner. Nous ne saurions mieux faire que de rappeler ici les pages vraiment magistrales que M. Espinas a écrites sur ce sujet dans son livre *des Sociétés animales*.

Il résulte de la division du travail qui, dans les sociétés des guêpes frelons, est poussée assez loin, que des individus y sont exclusivement occupés de veiller pour le salut commun. Le nid est, en effet gardé, par des *sentinelles* qui veillent aux abords, rentrent lors du danger et avertissent les autres guêpes, lesquelles sortent en colère et piquent leurs agresseurs. M. Espinas se

1. M. W. James n'admet pas que sa théorie puisse être qualifiée de matérialiste. « S'il y a, dit-il, quelqu'un pour trouver du matérialisme dans la thèse que je défends, ce doit être en raison des processus spéciaux invoqués, lesquels sont de l'ordre de la *sensation* (*sensational*), c'est-à-dire dus à des courants internes provoqués par des événements physiques... Mais nos émotions doivent toujours rester intérieurement ce qu'elles sont, quelle que soit la cause physiologique de leur apparition. Si ce sont des faits spirituels, profonds, purs et dignes, abstraction faite de toutes les théories qu'on peut concevoir sur leur origine physiologique, elles ne resteront pas moins profondes, pures spirituelles, et dignes d'estime dans la présente théorie à base de sensation. Elles portent avec elles leur propre mesure intérieure de mérite (*Théorie de l'émotion*, p. 66). » — On n'est pas matérialiste parce qu'on assigne aux sensations pour causes des événements physiques. On ne l'est pas davantage parce qu'on fait des émotions et sentiments des espèces du genre sensation, parce qu'on les suppose produits directement par des événements physiques, par des mouvements, comme le sont les sensations proprement dites. La théorie de M. James ne peut donc être dite matérialiste en aucun sens. Elle s'accorde très bien avec la doctrine cartésienne des deux substances et de leurs rapports; si bien même qu'on l'en a rapprochée. Mais elle est opposée, — et c'est pourquoi nous la repoussons, — d'une part, au primat du sentiment dans la vie mentale; d'autre part, à la critique idéaliste qui ne permet pas d'attribuer à l'étendue et au mouvement, donc aux changements corporels, causes physiques supposées des phénomènes psychiques quelconques, une vraie réalité existant en soi, indépendamment de la sensibilité et de la pensée.

demande comment cet avertissement est donné, comment les sentinelles font connaître à leurs compagnes la présence d'un ennemi : « Disposent-elles donc, dit-il, d'un langage assez précis pour communiquer des renseignements? On ne voit pas les guêpes se servir de leurs antennes pour se communiquer leurs impressions d'une manière aussi délicate que les fourmis; mais, dans le cas donné, tout langage précis leur est, comme on va le voir, inutile. Il suffit, pour l'explication du fait, que nous concevions comment une émotion d'alarme et de colère se communique d'un individu à l'autre. Chaque individu, remué soudain par cette impression rapide, s'élancera au dehors et suivra l'élan général; il se précipitera même sur la première personne venue, de préférence sur celle qui fuit. Tous les animaux sont entraînés par l'aspect du mouvement. Il ne reste donc plus qu'à dire comment les émotions se communiquent à toute la masse. Par le seul spectacle, répondons-nous, d'un individu irrité. C'est une loi universelle dans tout le domaine de la vie intelligente que la représentation d'un état émotionnel provoque la naissance de ce même état chez celui qui en est le témoin... Dès que la représentation est possible, il suffit qu'un seul soit ébranlé par les circonstances extérieures pour que tous le soient également presque aussitôt. En effet, l'individu alarmé manifeste extérieurement son état de conscience d'une manière énergique; la guêpe, par exemple, bourdonne d'une manière significative correspondant chez elle à un état de colère et d'inquiétude; les autres guêpes l'entendent et se représentent ce bruit; mais elles ne peuvent se le représenter sans que les fibres nerveuses qui, chez elles, le produisent, d'ordinaire,ne soient plus ou moins excitées. C'est un fait psychologique facile à observer chez les animaux supérieurs que toute représentation d'un acte entraîne un commencement d'exécution de cet acte... Nos guêpes voyant l'une des leurs entrer dans le nid, puis en sortir d'un vol rapide, seront donc elles-mêmes tirées au dehors, et au bruit produit par elle, leur bourdonnement répondra à l'unisson. De là une effervescence générale de tous les membres de la société. Et cette agitation ne sera pas un vain semblant de colère; l'état émotionnel suit les actes qui l'expriment, alors même que ces actes sont des démonstrations toutes fictives. De même qu'un homme qui tient un fleuret dans un assaut courtois s'anime au jeu et éprouve

quelque chose des sentiments qu'il aurait dans une véritable lutte, de même que le sujet magnétisé passe par tous les états correspondant aux postures qu'on lui fait prendre, s'enorgueillissant quand on le dresse, s'humiliant quand on l'accroupit, de même les animaux éprouvent rapidement les émotions dont ils reproduisent les signes extérieurs. Le singe, le chat, le chien en viennent vite, en simulant le combat dans leurs jeux, à une véritable colère, tant il y a de connexion entre les actes et les attitudes qui expriment d'ordinaire un état de conscience et cet état de conscience lui-même, tant ces deux moitiés d'un seul et même phénomène s'engendrent facilement l'une l'autre. Les guêpes seront donc toutes, au bout d'un instant, non seulement agitées et bruyantes, mais véritablement irritées.

« J'ajoute que cette colère croîtra avec leur nombre. Les effets du nombre sur les êtres vivants sont très singuliers. On sait maintenant que l'homme isolé ne sent ni ne pense comme le même homme transporté au sein d'une foule; et c'est une observation souvent répétée par un célèbre critique qu'au théâtre la réunion seule des spectateurs les rend tout autres qu'ils ne seraient chacun en particulier. Examinons ce qui se passe dans une assemblée devant laquelle parle un orateur. Je suppose que l'émotion ressentie par lui puisse être représentée par le chiffre 10 et qu'aux premières paroles, au premier éclat de son éloquence, il en communique au moins la moitié à chacun de ses auditeurs qui seront 300, si vous le voulez bien. Chacun réagira par des applaudissements ou par un redoublement d'attention; il y aura dans l'attitude de chacun je ne sais quoi de tendu, de tragique, et l'ensemble de ces attitudes soudainement manifestées produira ce qu'on appelle dans les comptes rendus un mouvement (*sensation*). Mais ce mouvement sera ressenti par tous à la fois, car l'auditeur n'est pas moins préoccupé de l'auditoire que de l'orateur, et son imagination est soudainement envahie par le spectacle de ces trois cents personnes frappées d'émotion : spectacle qui ne peut manquer de produire en lui, d'après la loi énoncée tout à l'heure, une émotion réelle. Admettons qu'il ne ressente que la moitié de cette émotion et voyons le résultat. La secousse ressentie par lui sera représentée non plus par 5, mais par la moitié de 5 multipliée par 300, c'est-à-dire par 750. Que si on applique la même loi à celui qui est debout

et parle au milieu de cette foule silencieuse, ce ne sera pas le chiffre de 750 qui exprimera son agitation intérieure, mais 300 fois $\frac{750}{2}$, puisqu'il est le foyer où toute cette foule profondément remuée renvoie les impressions qu'il lui communique. C'est ce qui fait que tant d'orateurs encore mal aguerris sont arrêtés, à leur premier élan, précisément par le succès de leur parole; l'effet qu'ils produisent revient à eux tellement accru qu'ils en sont, pour ainsi dire, accablés. Mais quand l'orateur réussit à vaincre son émotion et réagit sur la foule, on voit quelle répercussion de chocs électriques doit s'établir entre lui et son auditoire et comment l'un et l'autre sont en quelques instants emportés au delà de leur diapason moral accoutumé. Il en est de même dans une réunion quelconque d'êtres sentants, quels qu'ils soient, non seulement l'émotion d'un seul se communique à tous, mais encore, plus l'agglomération est considérable, plus l'émotion commune croît en intensité[1] ».

Le passage que l'on vient de lire et que nous avons tenu à citer malgré son étendue contient les principes de ce qu'on a appelé la psychologie *collective*. Ces principes se résument en deux propositions : 1° Une émotion se répand suggestivement par les actes qui l'expriment à la vue et à l'ouïe et que tendent à imiter ceux qui en sont les témoins; 2° Cette émotion croît avec le nombre de ceux qui se la communiquent les uns aux autres en l'exprimant par des signes visuels et auditifs.

M. Espinas a très bien montré l'étroite connexion qui existe entre le sentiment et l'expression qui le révèle. Mais, pour marquer la force de cette connexion, dont témoignent les procédés d'autosuggestion affective indiqués et expliqués plus haut, il se sert de mots qui ne sauraient être pris à la lettre. L'émotion et l'expression sont, dit-il, « les deux moitiés d'un seul phénomène ». En ces *deux moitiés d'un seul phénomène* on ne peut voir autre chose qu'une comparaison dont il ne faut pas être dupe. L'acte, quel qu'il soit, disons en général le mouvement qui exprime un sentiment et le sentiment exprimé sont deux phénomènes différents; s'ils s'engendrent facilement l'un l'autre, c'est en vertu de l'association qui

1. *Des Sociétés animales*, p. 358 et suiv.

les lie. — Mais ne peut-on pas dire, insistera un disciple de Taine, que ces deux phénomènes n'en sont réellement qu'un « vu du dedans et vu du dehors, par l'endroit et par l'envers, par la conscience et par les sens » [1]. — Non, répondrons-nous; ce langage serait en contradiction avec l'idée même de phénomène. Est phénomène ce qui apparaît, ce qui est vu, perçu d'une manière quelconque. Ce sont donc bien deux phénomènes distincts, irréductibles que le sentiment perçu par la conscience et le mouvement-signe perçu par les sens. On sort du point de vue phénoméniste et expérimental, lorsqu'on assimile leur connexion à un rapport tel que celui de l'endroit et de l'envers et que l'on croit ainsi l'expliquer par une identité prétendue qui n'est d'aucune façon perceptible ni intelligible, et qui ne peut être considérée que comme une fiction métaphysique.

Nous avons dit tout à l'heure que les observations de M. Espinas sur les guêpes contiennent les principes de la psychologie collective. C'est ce qu'a bien vu et montré un psychologue italien, M. Sighele, auteur d'un livre intitulé *La Foule criminelle*.

« Comme parmi les guêpes, dit-il, comme parmi les oiseaux, dont une entière volée, — au moindre battement d'ailes, — est prise d'une panique invincible, ainsi parmi les hommes une émotion se répand *suggestivement*, au moyen de la vue et de l'ouïe, avant même que les motifs en soient connus; et l'impulsion vient de la représentation même du fait imité, de même que nous ne pouvons jeter un regard au fond d'un précipice sans avoir le vertige qui nous y attire [2]. »

La suggestion affective résulte de l'impression émotionnelle, vue (aspect du visage) ou entendue (paroles et cris), laquelle est aussitôt imitée spontanément par ceux qui la voient et l'entendent, et ne saurait l'être sans réagir par auto-suggestion sur l'imagination affective de chacun de ceux qui sont entraînés à l'imiter. C'est ainsi que la tendance à l'imitation, générale chez les êtres sentants, concourt, avec l'association et l'imagination affective, à produire le phénomène de contagion morale que l'on constate chez les hommes assemblés en grand nombre.

Plus les sentiments communiqués sont d'une nature violente,

1. Voyez *Derniers essais de critique et d'histoire*, par H. Taine, p. 102.
2. *La Foule criminelle*, trad. par Paul Vigny, p. 58.

grossière et basse, plus la contagion est irrésistible. On en voit aisément la raison. Ils sont accessibles et familiers à tous, et par suite, susceptibles, en tous, d'une facile reviviscence; les signes qui les expriment frappent tous les yeux, toutes les oreilles, ne peuvent échapper à personne. Ainsi s'expliquent d'une manière très simple les actes criminels des foules.

C'est un fait que la suggestion qui agit dans une foule la pousse au mal plutôt qu'au bien. Pourquoi? C'est, répond M. Sighele, que, « dans une multitude, les bonnes qualités des particuliers, au lieu de s'unir, s'élident. Elles s'élident par une nécessité naturelle et, je dirai, arithmétique. Comme la moyenne de plusieurs nombres ne peut évidemment être égale au plus élevé de ces nombres, de même un agrégat d'hommes ne peut refléter dans ses manifestations les facultés plus élevées propres à quelques-uns de ces hommes; il reflètera seulement les facultés qui se retrouvent en tous ou en le plus grand nombre des individus. Les dernières et les meilleures stratifications du caractère, celles que la civilisation et l'éducation ont réussi à former en quelques individus privilégiés, sont éclipsées par les stratifications moyennes qui sont le patrimoine de tous; dans la somme totale, celles-ci prévalent et les autres disparaissent [1]. »

Plutôt mauvaise que bonne, la prédisposition de la foule n'attend qu'une occasion pour se manifester par des actes; et l'occasion est elle-même plus souvent mauvaise que bonne; car elle est fournie par les criminels ou malfaiteurs d'habitude, les fous, les alcooliques, qui, mêlés à la foule, lui communiquent leur cruauté et leur folie. Dans la foule, où personne ne commande et où personne n'obéit, toutes les passions sont libres, les sauvages comme les généreuses; mais celles-ci ne peuvent faire contrepoids à celles-là. Gabriel Tarde a pu dire que la foule est une « bête », un « fauve », parce qu'il ne peut s'y former qu'une âme exclusivement passionnelle, et que les passions qui dominent et agitent cette âme appartiennent au genre animal plutôt qu'à l'espèce homme. Ce ne sont évidemment pas les hautes idées, telles que celle de l'obligation morale, ni les sentiments altruistes et esthétiques délicats qui, dans la foule, se communiquent par suggestion

1. *La Foule criminelle*, trad. par Paul Vigny, p. 64.

pscho-physiologique : ni les hautes idées, ni les sentiments délicats ne se voient sur le visage, comme la peur et la colère.

VI

Dans les foules se communiquent et se répandent suggestivement les sentiments de nature violente et grossière. Mais il ne faut pas croire que les effets de la suggestion affective appartiennent uniquement à la psychologie des foules. Elle s'applique aux sentiments de toute espèce : à ceux qui sont bons et beaux, généreux et élevés, comme à ceux qui sont bas et mauvais. Et c'est son office pédagogique de faire pénétrer et prédominer de plus en plus les premiers dans les habitudes affectives des jeunes cœurs. Comment l'éducateur peut-il remplir cet office? En les exprimant avec force, par les moyens appropriés, de manière à provoquer l'imitation des attitudes qu'ils déterminent. Les exprimer avec force, c'est les faire imaginer; les faire imaginer, c'est les faire éprouver. Rappelons-nous ce que dit M. Espinas de l'action d'une parole éloquente, émue, sur ceux qui l'écoutent et qu'elle trouve disposés d'avance à lui prêter attention et à lui faire écho.

Nous ne savons si les moralistes des diverses écoles philosophiques se sont jusqu'ici bien rendu compte du rôle que doit jouer l'imagination affective dans l'éducation morale et qui a été admirablement compris par la pédagogie religieuse. Ils comptent presque exclusivement sur l'enseignement intellectuel et scientifique de la morale. Ils tiennent que, dans l'école publique et laïque, la morale doit être enseignée, comme toute autre science, par définitions précises et par déductions logiques, et que la mémoire et le raisonnement des élèves doivent être appelés à s'exercer sur les idées dont elle se compose. C'est ce qui paraît suffire à leur préoccupation.

Cet esprit intellectualiste se lie, chez les disciples des divers positivismes, à la prétention de refuser, dans la morale, toute place à l'apriorisme, de la fonder uniquement sur la connaissance expérimentale des phénomènes et lois de phénomènes, sur la biologie et la sociologie. Chez les moralistes qui se rattachent à la doctrine de Kant, il procède d'une théorie de la raison pratique d'après laquelle le devoir, étranger et même opposé, par sa nature et son

origine, à la sensibilité affective, s'applique directement aux actes que produit extérieurement la volonté.

Ces derniers font remarquer que l'enfant est beaucoup plus capable de généraliser qu'on ne le croit et qu'on ne le dit ordinairement; et ils ne manquent pas de rappeler à ce sujet les observations de Taine. L'enfant, disent-ils, est surtout très capable de comprendre les généralisations morales, parce que c'est une tendance innée de l'homme de poser des maximes générales, à l'occasion des actes réels ou possibles, de ceux dont il est spectateur ou de ceux qu'il imagine, de juger ces actes par ces maximes, de les déclarer, sur cette règle, bons ou mauvais, justes ou injustes. Que l'on n'objecte donc pas que les vérités morales, énoncées en termes généraux, rebutent par leur caractère abstrait, l'intelligence de l'enfant, laquelle ne pourrait s'appliquer qu'au particulier et au concret. S'il existe des vérités abstraites et générales que l'enfant saisit spontanément, sans le moindre effort, dès que lui est expliqué le sens des mots dont on se sert, ce sont précisément les vérités morales. Dans cet ordre, il passe sans cesse du particulier et du concret à l'abstrait et au général, de l'abstrait et du général au particulier et au concret. Dès ses premières années, il a appris à voir des exemples dans les maximes et des maximes dans les exemples. C'est une sorte de traduction d'une langue dans l'autre où il a pris l'habitude de s'exercer et où il ne trouve rien que de facile. Les idées morales lui arrivent de toutes parts à l'oreille, sous une forme ou sous une autre; elles sont constamment réveillées en lui par ceux qui l'entourent; elles sont l'élément principal des jugements qu'il entend exprimer et qu'il exprime bientôt lui-même; elles forment une sorte d'atmosphère où s'entretient la vie mentale propre à l'homme. Cette atmosphère, il est vrai, est loin d'être pure; des principes de maladie s'y trouvent mêlés à l'air vital : nous parlons des maximes qui viennent des intérêts et des passions et qui corrompent la conscience. Mais c'est l'objet de l'enseignement moral, scientifiquement donné, de la purifier autant que possible.

A cette autre objection, souvent répétée, que l'enseignement rationnel et scientifique de la morale ne donne pas la volonté de la pratiquer, et que l'on peut comprendre et connaître le devoir et ses différentes espèces, sans être disposé à remplir ses devoirs,

ils répondent que des maximes dont on a reconnu et compris l'excellence et par lesquelles l'esprit s'est habitué à juger exactement la valeur des actes observés ou imaginés ne peuvent être sans influence sur nos propres dispositions et sur notre propre conduite; que les jugements appliqués aux actes d'autrui ne sauraient manquer de se réfléchir jusqu'à un certain degré sur nous-mêmes; que la généralité des maximes nous apparaît comme une nécessité rationnelle, voisine de la nécessité logique; qu'il nous faut bien l'accepter et que nous ne pouvons avoir la prétention de nous y soustraire par exception, privilège, dispense, sans blesser en nous le besoin de sincérité et d'accord avec nous-mêmes, sans éprouver le sentiment pénible d'une faiblesse et d'une lâcheté humiliantes, en un mot, sans être mécontents et honteux de nous-mêmes.

Ces considérations, tirées de la doctrine criticiste, peuvent être opposées à ceux qui nient la morale envisagée comme science théorique et normative. Nous sommes loin d'en méconnaître et d'en contester la valeur. Nous accordons sans peine que l'enseignement de la science de la morale peut et doit avoir sa place à l'école publique et laïque. Mais ce serait prendre la partie pour le tout que de faire consister dans cet enseignement toute l'éducation morale. Si bien conçu et ordonné que puisse être cet enseignement, il serait, au point de vue pédagogique, absolument stérile, s'il n'était précédé et accompagné d'une action systématique de l'éducateur sur les sentiments, c'est-à-dire sur la mémoire et l'imagination affectives des élèves. Nous ajouterons que les meilleurs et les plus sûrs moyens de cette action éducatrice doivent être demandés à la poésie et à la musique en raison de l'association spéciale qui existe naturellement, qui est comme préétablie dans l'organisation, non seulement de l'homme, mais des animaux, entre l'émotion et l'expression vocale, entre le souvenir affectif et l'image auditive.

Ce qui montre la nécessité de l'action éducatrice sur les sentiments, c'est que les sentiments sont, au fond, la première et vraie matière de la moralité, le premier objet auquel s'appliquent intérieurement devoir et vouloir. Sur ce point la psychologie affective est en contradiction avec la philosophie pratique de Kant, tandis qu'elle s'accorde parfaitement avec la morale évangélique.

Ce qui caractérise la morale de l'Évangile, c'est de spiritualiser la loi judaïque. Elle ne s'arrête pas aux actes extérieurs et visibles; elle porte la règle au delà; elle atteint le fond mental, les sentiments intérieurs, dont les actes extérieurs ne sont en réalité que la conséquence et l'expression. Elle a proclamé, dans le Discours de la Montagne, ce qu'on peut appeler la Loi du cœur. Elle suppose donc que l'on peut agir sur la mémoire et l'imagination affectives et, par suite, sur les sentiments bons et mauvais, pour fortifier et vivifier les uns, pour affaiblir et éteindre, autant qu'il se peut, les autres.

La philosophie pratique de Kant regarde comme impossible cette action de la volonté sur les sentiments. Selon Kant, les sentiments, quels qu'ils soient, sont et restent fatalement amoraux, et la volonté n'est morale que s'ils n'entrent pour rien soit comme mobiles, soit comme objets, dans ses déterminations. Il s'en tient ainsi, par une sorte de régression qu'implique sa théorie de la volonté autonome, à la Loi des actes extérieurs. Il écarte le devoir d'amour, parce que, dit-il, le devoir, en raison de son caractère impératif, se limite au pouvoir de la volonté, et que l'amour, comme tout sentiment, toute inclination, est, par sa nature, soustrait à ce pouvoir.

A quoi l'on peut répondre, en s'appuyant sur la psychologie affective, que les sentiments altruistes, bienveillance, amour, charité, ne sont pas des données immuables de la nature humaine; qu'il est en notre pouvoir de les cultiver et de les développer en nous; qu'ils dépendent donc de nous, en partie, et que nous en sommes, en partie, responsables; que l'on ne saurait donc les mettre, si l'on ne se borne pas à une analyse superficielle de l'esprit, hors de l'activité volontaire, hors du devoir, hors de la morale [1].

F. PILLON.

1. Nous rappellerons, au sujet du devoir d'amour, la critique que M. Boutroux a faite de la doctrine de Kant, dans ses leçons de la Sorbonne (année scolaire, 1900-1901). « Il semble, dit-il, qu'ici Kant confonde la possibilité morale dépendant de la liberté avec la possibilité physique immédiatement donnée par la nature. Or, tandis que, dans l'ordre physique, la puissance est fixe et peut se mesurer, il n'en est pas de même de la force morale. Kant a dit : « Si tu dois, « c'est que tu peux; tu dois en tant que tu peux. » Plutôt faut-il dire : « Être bien « persuadé que l'on doit, c'est déjà pouvoir, c'est déjà faire. » L'idée même de devoir, embrassée par l'âme entière, crée la possibilité et la puissance. » (*Revue des Cours et Conférences*, neuvième année, 2e série, n° 35, p. 832.)

Cette critique, qui nous paraît très juste, est confirmée par la psychologie des sentiments.

LE MOUVEMENT LOGIQUE

ANALYSE ET CRITIQUE DE QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

(R. P. HUGON. — A. WOLF. — A. T. SHEARMAN. — A. PASTORE. — B. CROCE. — G. VAILATI.)

Il arrive à la Logique, semble-t-il, ce qui est arrivé il y a quelques années à la Morale. Longtemps oubliée, traitée presque comme une survivance, elle a tout à coup repris vigueur; elle s'est mise à pousser des rejetons dans tous les sens, comme font, certaines années, de vieux troncs d'orme où la sève paraissait tarir. En même temps, la psychologie, dont nous attendions il y a vingt-cinq ans des merveilles pratiques, comparables à celles de la physique au XIX[e] siècle, a tout juste maintenu ses premières positions. Encore quelques-uns disent-ils qu'elle a dû battre en retraite : on verra plus loin en quels termes M. Benedetto Croce parle de la psychologie dite « scientifique »: et la condamnation qu'il en fait, en termes sommaires, évoque derrière elle toute la longue critique des Bergson et des William James, ruinant la science morale à forme physique, restaurant la description artistique des âmes individuelles, dans lesquelles rien ne se répète sous une forme identique, et rien ne peut être prévu avec rigueur. La véritable science de l'âme, disait M. Lachelier dans une formule célèbre, n'est pas la psychologie, mais la métaphysique. Ne faudrait-il pas dire plutôt que la véritable science de l'âme tend à se confondre avec le groupe des sciences « normatives », qui l'étudient dans ses effets et dans sa finalité : l'esthétique, la morale et la logique? Et cela n'est-il pas impliqué par cette croyance de presque tous les philosophes contemporains que l'esprit n'est pas une *chose*, mais une tendance; en sorte qu'on ne peut ni le connaître ni le définir d'une façon statique, mais seulement par son progrès vers un but, ou du moins par son mouvement dans une direction?

Cette renaissance logique, cependant, frappe d'abord par un aspect d'incohérence et de contradiction. Les uns s'efforcent de réformer et de dépasser la logique classique en poussant à la perfection le formalisme qui la caractérise : ils aboutissent par là à constituer une *logistique* (le terme est maintenant consacré), c'est-à-dire une logique symbolique et algorithmique, dont les dernières formules se raccorderaient, idéalement, avec les premiers théorèmes de géométrie.

D'autres au contraire, rejettent ce formalisme, et prétendent construire la Logique a *posteriori*, par l'analyse des sciences, de même qu'on essaie de construire la morale inductivement sur les bases formées par les appréciations et par les législations humaines. La Logique métaphysique, au contraire, identifie le réel à l'idée, ne voit dans les généralisations scientifiques que des abstractions grossières, bonnes seulement pour la pratique, et continue de mépriser avec Cicéron les plébéiens de la philosophie, qui se satisfont de l'empirisme. Enfin le point de vue historique donne naissance à une logique *génétique*, dont la doctrine est une sorte d'évolutionnisme réformé : évolutionnisme, en ce sens que la logique y est essentiellement conçue comme l'histoire de la fonction-pensée, suivie dans son développement, à la manière des sciences naturelles; mais évolutionnisme réformé, en ce qu'il renonce à tirer mécaniquement le supérieur de l'inférieur, et qu'il tient le progrès de l'esprit pour une création continuelle, faisant apparaître à chaque degré quelque chose de nouveau [1]. La plupart des variétés du pragmatisme se rattachent à cette conception. Il faudrait enfin, pour rendre moins incomplet ce catalogue des vaisseaux, mentionner les défenseurs du point de vue aristotélicien et thomiste, qui d'ailleurs reconnaissent la nécessité d'en perfectionner l'application; et ceux du point de vue kantien, qui continuent à voir dans une logique immuable le cadre nécessaire de l'expérience sensible. Je me propose d'analyser ici quelques ouvrages récents qui peuvent servir d'illustration à ces tendances; j'essayerai de montrer, en concluant, comment ces différents points de vue se contredisent moins qu'ils ne se complètent et répondent surtout à des différenciations nécessaires, qui se sont produites d'une façon tout à fait analogue dans les sciences de la nature, dans l'éthique, et même dans la géométrie.

I

Ab Jove principium. La vieille logique scolastique a toujours ses défenseurs; et, fidèle à la tradition, elle continue à parler latin. Le R. P. Hugon, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, publie dans un *Cursus philosophiae thomisticae* une *Logica* conforme à la doctrine du Docteur angélique [2]. La préface débute par quelques citations du

1. *Thought and Things, or genetic Logic*, par J. M. Baldwin. 1 vol. in-8°, Londres, 1906. — L'ouvrage doit comprendre trois volumes. Le premier seul a déjà paru. Il concerne la théorie génétique de la connaissance; je le signale ici pour ordre, en attendant que la publication de l'ouvrage entier permette de l'étudier plus complètement.

2. *Logica*, auctore R. P. Fr. Ed. Hugon, Ordinis praedicatorum, S. theologiae professore. 1 vol. in-8°, VIII-508 pp., Paris, Lethielleux, sans date. L'ouvrage vient de paraître, mais l'*Approbatio* est datée de 1902, l'*Imprimatur* de 1903, et la préface de 1904.

regretté pape Léon XIII, restaurateur des études thomistes; elle annonce que l'auteur, tout en respectant fidèlement l'œuvre logique de saint Thomas, ne se refusera pas de l'accroître, *vetera novis augere* : « Hinc etiam in Logica ea copiose tractamus quae a recentioribus praesertim versantur, quae nempe conceptuum universalium objectivitatem, syllogismi notionem ac valorem, veritatis naturam, existentiam et criteria, ipsumque summum criterium, demonstrationis et inductionis vim, scientiam, methodi notionem, synthesim et analysim et cetera spectant » (VII). Conformément à cette intention, l'ouvrage se divise en deux parties, selon une méthode de gradation excellente, et que les philosophes de profession devraient suivre autant que possible : 1° *Logica minor*, ou *Dialectica*, contenant la partie doctrinale arrêtée, les préceptes et les règles qui concernent les trois opérations de l'entendement; 2° *Logica major*, ou *Critica*, contenant les problèmes que soulèvent ces opérations et les solutions que l'auteur en adopte.

Une préface traite de la philosophie en général. Elle écarte les définitions des sensualités et des matérialistes, celle « des transcendantalistes allemands », celle de Cousin : tout cela sent trop le rationalisme (*quae omnia rationalismum nimis sapiunt*). « Mais il faut, d'autre part, se garder de la définition des *Traditionalistes*, qui enseignent que la philosophie est incapable de rien découvrir par elle-même, et n'est que le développement scientifique des vérités naturelles révélées par Dieu, et à nous transmises par tradition[1]. » En conclusion, l'auteur indique la définition vraie, celle de Cicéron, qu'il propose seulement de préciser ainsi : « Scientia rerum divinarum et humanarum, per altissimas causas naturali ratione comparata » (3).

La Logique en constitue la première partie : elle est en effet « l'art ou la science qui dirige l'opération même de la raison, c'est-à-dire par où l'homme peut procéder facilement, en bon ordre et sans erreur ». Elle est conçue, en un mot, comme l'art de bien penser. Mais elle n'en est pas moins une science, parce qu'elle a pour *objet* le savoir : « Ut doceat scire, ut faciat scire, ut sciat scire » (24). Ces deux conceptions ne s'excluent-elles pas? La façon dont l'auteur résout l'objection mérite d'être citée; elle donne une bonne idée de sa manière :

« *Objicitur* : Logica applicat ad opus; atqui applicatio ad opus est praxis. Ergo logica est practica.

« *Resp.* : Disting. maj. Applicat ad opus quod est ipsum scire, concedo. Ad aliud opus, nego. — Contradist. minorem : applicatio ad opus quod est ipsum scire est praxis, nego; applicatio ad aliud opus, concedo. Et nego conseq. » (24).

Le traitement de la dialectique est tout classique : opérations sen-

1. L'ouvrage contenant de nombreuses fautes d'impression, je suppose qu'on doit lire ici *per traditionem*, et non *per revelationem* que contient le texte.

sitives, opérations intellectuelles; intentions premières et secondes, notions, concepts, etc. On y remarquera que, selon l'usage scolastique, le *singulier* est opposé à l'*universel* (que nous appelons aujourd'hui *général*), et le *particulier* au *général* (que nous appelons aujourd'hui *universel*, bien que l'antithèse soit restée dans le langage courant[1]. — A propos du jugement, réfutation de la théorie kantienne des jugements synthétiques *a priori*, que l'auteur croit être, chez Kant, intermédiaires entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques, et qu'il rejette en arguant qu'il n'y a point de milieu entre les uns et les autres. Il en donne plusieurs exemples, et en premier lieu celui-ci : *Tout* effet *a une cause*, sur laquelle il démontre trop aisément que la notion de cause est comprise en celle d'*effet*, et que par conséquent le jugement est analytique. De là vient qu'ayant plus loin à réfuter Stuart Mill, quant à la légitimité du syllogisme, il soutient que *Tous les hommes sont mortels* est une proposition analytique, « ex sola hominis natura, quæ, utpote contrariis elementis constans, corruptioni subjacet » (175).

Rien de particulier dans la théorie du syllogisme. M. Hugon s'efforce de tenir impartialement la balance entre la quatrième figure et les modes indirects de la première. Il présente avec clarté, sinon de façon complète, les exceptions aux règles classiques. Il ne connaît pas les objections faites par les logisticiens modernes aux modes qui concluent particulièrement de prémisses universelles, et il n'accorde qu'un peu moins d'une page à la théorie des prédicats quantifiés, contre laquelle il dirige un argument singulier : car après avoir posé que « le prédicat, étant indéterminé de sa nature, ne peut être quantifié », — ce qui est très juste au point de vue psychologique — il n'en admet pas moins que « dans toute affirmation, le prédicat est pris particulièrement, et dans toute négation, universellement », ce qui est un point de vue assez peu conciliable avec le premier.

La seconde partie est la critique. Elle occupe plus de la moitié de l'ouvrage, et traite en premier lieu des universaux; le nominalisme et le conceptualisme sont rejetés; mais ici encore les mots sont pris dans un sens auquel nous ne sommes plus accoutumés : par *conceptualisme*, il entend la doctrine qui admet des idées *a priori* imposées aux choses par la pensée (*universalia esse figmenta, seu subjectivas intellectus formas quibus nulla propria realitas respondet*) (227). Il en cite comme exemple Descartes et Kant. Il adopte, quant à lui, ce qu'il nomme le « réalisme tempéré » de saint Thomas d'Aquin, et qui correspondrait assez bien au sens courant du mot conceptualisme : les universaux, en tant qu'idées, n'existent en acte que dans l'esprit mais ils ont leur fondement dans la nature, en tant qu'elle contient vraiment des genres, que nous ne pouvons délimiter arbitrairement :

1. Voir *Bulletin de la Société de philosophie*, séance du 21 juin 1906 : Vocabulaire philosophique, discussion du mot *Général*.

l'humanité de Platon est en ce sens quelque chose de réel, qui dépasse son individualité; elle est a *parte rei*. D'autre part, il est bien entendu que cet universel n'existe pas en soi, à la manière dont nous le pensons; car la pensée que nous en avons est une idée abstraite et indéterminée, et ce qui existe est toujours concret et déterminé.

Le second point de la critique est la théorie de la vérité. La vérité est « l'accord de l'esprit des choses »; mais les *choses*, auxquelles se réfère cette célèbre formule, peuvent être de différents ordres. Il y a donc vérité, soit dans la conformité de la parole avec la pensée; soit dans la conformité des idées avec la représentation; soit dans la conformité de la représentation avec la pensée divine. L'esprit de Dieu est la norme des choses; les choses, celle de la pensée; la pensée, celle de la parole. — La connaissance se fait par le moyen des sens, dont on a tort de suspecter la véracité. Le monde extérieur existe; les sens externes l'atteignent immédiatement. On peut même dire qu'ils sont normalement infaillibles dans la perception de leurs sensibles propres, et que l'erreur ne vient jamais que des sensibles par accident, c'est-à-dire d'un raisonnement faux; et même dans ce cas, les sens ne nous trompent pas complètement, puisqu'ils nous apprennent toujours, pour le moins, que quelque chose existe.

Le critérium suprême de la vérité n'est pas dans les premiers principes, mais dans l'évidence objective : « Sicut fulgor objecti corporalis oculum ad visionem necessitat, ita veritatis fulgor intellectus assensum rapit » (322). Toute vérité, prise en soi, comme le pensait Leibniz, est évidente : il suffirait de la bien connaître pour voir comment elle se fonde dans l'entendement divin. L'absence de cette clarté, dans les propositions que nous appelons douteuses, ne vient que de notre imperfection : les vérités suprêmes sont trop éblouissantes pour notre intellect, comme le soleil pour les yeux de la chouette. Mais il ne saurait y avoir d'évidence illusoire, comme l'a soutenu M. Rabier; on trouve toujours, dans ce cas, que l'on a confondu deux propositions, en attribuant maladroitement à l'une l'évidence de l'autre, à peu près comme un tireur qui, ayant mal regardé, prendrait le signal de la cible voisine pour celui de la sienne.

L'autorité divine et l'autorité humaine sont d'ailleurs des critères accessoires dont on ne peut se passer. Le second est évidemment, de sa nature, inférieur à l'évidence objective, et lui est subordonné. Le premier, au contraire, est plus élevé, mais non pas tel pour cela qu'il puisse suffire à lui seul et se substituer à l'évidence. C'est une grande erreur que de croire, avec Balfour et Brunetière, que la foi aveugle puisse être le critérium suprême, et de lui sacrifier l'intelligence (366). Car les arguments de Balfour appuient la nécessité de la foi sur un calcul de probabilités, qui suppose lui-même à sa base un critérium objectif et rationnel, ou qui se dissout en un pur scepticisme; et quant à la thèse de Brunetière, qui soutient et que l'on croit par volonté, il faut distinguer. Que la volonté soit nécessaire à

la foi, d'accord; qu'elle soit suffisante, non pas : elle ne peut s'exercer que si l'intelligence lui fournit une matière, et fort complexe[1].

Passons rapidement sur ce qui touche à la logique du raisonnement. Je tiens pourtant à y signaler en passant un article, tout à fait traditionnel d'ailleurs, mais omis bien à tort dans la plupart des cours de Logique contemporains, et, de fait, bien souvent oublié dans les discussions métaphysiques : *De praecognitionibus et praecognitis*. Il commente la formule aristotélique : « Omnia doctrina fit ex praecedenti cognitione ». On pourrait dire plus, et dire mieux sur ce sujet, et cela fort utilement, dans l'état actuel des habitudes et des idées philosophiques. Mais c'est déjà beaucoup que ne pas le négliger.

L'induction, comme on avait le droit de s'y attendre, est ramenée *en tant que raisonnement*, à la déduction : car si l'on ne sous-entend une majeure universelle par sa forme, est très générale par son contenu, il est impossible de *conclure* sans sophisme de l'individuel au générique. Je crois que la cause est entendue. D'autre part, les tables de Bacon sont encore confondues avec les règles de Stuart Mill : il faudra vingt ans pour que cette erreur classique sorte de l'enseignement.

La méthodologie de cette Logique en est la partie la plus étrange. Tandis que nous sommes habitués à voir cette étude occuper la moitié ou même les deux tiers d'un traité, elle est ici confinée en moins de cinquante pages dans un ouvrage qui en a plus de cinq cents. Et la matière n'en est pas moins surprenante que les proportions. La science est tout d'abord définie comme une connaissance absolue, connaissance certaine et évidente de l'être par soi, nécessaire, universel (431). Les sciences sont divisées en physique, mathématique, métaphysique, logique et morale. Les classifications modernes citées sont au nombre de quatre : celles de Bacon, d'Ampère, d'Auguste Comte (cinq lignes) et de Spencer (autant); et ces deux dernières sont réfutées en bloc par cette considération qu'il n'y a pas de sciences concrètes, alors que ce point est justement ce qui les sépare l'un de l'autre, et celui où Spencer a cru pouvoir prendre en défaut son célèbre prédécesseur. Mais ce qu'il y de plus imprévu (au moins pour un lecteur élevé dans la philosophie classique), c'est assurément la réduction de toutes les méthodes philosophiques à l'idéalisme, l'empirisme, le traditionalisme, qui sont condamnées en quelques lignes; — l'éclectisme, qui occupe au contraire deux paragraphes entiers d'exposition et de réfutation; — et enfin la méthode scolastique qui est la méthode par excellence. La chose est prouvée par ce syllogisme dont chaque membre est ensuite repris pour être démontré tour à tour par le même procédé :

« *Scholasticorum methodus omnino est approbanda.*

1. Il est dommage que l'auteur n'en dise pas davantage sur un sujet aussi intéressant. Tout ceci est malheureusement expédié par lui en quelques lignes.

« Egregia est methodus quae analysi vicissim et synthesi utitur. Sed scholastica methodus utitur analysi vicissim et synthesi. Ergo [1] » (469).

L'ouvrage se termine par un article très curieux sur l'argumentation scolastique; il contient les principales règles de la discussion *en forme*, telles qu'elles se sont fidèlement conservées dans certains séminaires. On y apprend les différentes manières de répondre, en niant, en concédant, en distinguant, et toujours par syllogismes, si ce n'est qu'il est permis, pour un moment, de prendre quelque liberté, en exposant un point *extra formam* « brevi, dilucido, et quasi oratorio sermone ». L'exemple est joint aux règles, sous la forme d'un *schema disputationis scholasticae* ayant pour thème la question de savoir s'il y a une distinction réelle entre les facultés et l'essence de l'âme. Deux espèces de formules y sont même prévues, l'une pour l'argumentation courante, l'autre pour la discussion solennelle. « In Gallia hac uti solent : *Si prius jusserit reverendissimus Superior* (vel, si adsit Episcopus), *illustrissimus ac reverendissimus Praesul, et annuerint sapientissimi magistri, faveritque doctissima adstantium corona, argumentabor, dilectissime condiscipule, contra unam ex thesibus tuis sic positam* : Facultates inter et essentiam animae realis viget distinctio » (482).

Philosophes modernes, que le cérémonial de ce tournoi fait sourire, combien de fois avez-vous sacrifié à l'*argumentabor*, et défendu ou critiqué des *thèses* pour la beauté de la discussion ?

II

Bien qu'il s'agisse encore de logique formelle, et même de syllogistique, nous sommes au contraire en plein mouvement contemporain avec l'ouvrage de M. A. Wolf sur la valeur existentielle de la prédication catégorique [2]. Ce petit ouvrage, solide et vivement écrit, se propose d'étudier en lui-même le problème suivant, qui n'a jamais été traité que partiellement et par occasion chez les logiciens antérieurs : « L'assertion d'une proposition catégorique implique-t-elle nécessairement que les termes qui la composent sont les noms de choses ayant une existence réelle? » Il y a donc lieu d'examiner pour la

1. La démonstration est fausse, même formellement. Le *probatur major*, en effet, est ainsi conçu : « Excellens methodus duo debet praestare, scientiae acquisitionem, scientiae certitudinem. Sed ad acquisitionem scientiae *requiritur* analysis, ad ejus certitudinem synthesis. Ergo perfecta methodus *est quae* analysi et synthesi vicissim utitur. » — Sans s'arrêter aux équivoques *excellens, perfecta, egregia*, il suffit de remarquer que l'argument prouve que toute bonne méthode doit user de l'analyse et de la synthèse, et non que toute méthode qui en use est bonne. Supprimez le *est quae*, qui introduit subrepticement une fausse conversion, et le syllogisme principal ne conclut pas.

2. A. Wolf, Fellow of University College, London : *The existential import of categorical predication*, 1 vol. in-12, XII-164 pp. — Cambridge, at the University Press, 1905.

résoudre : 1° ce que signifient les noms ; 2° ce que c'est qu'existence et réalité ; 3° quelle solution générale comporte le problème en question ; 4° quelles déterminations comporte cette solution dans certaines formes spéciales de propositions catégoriques. Et tels sont les sujets des quatre premiers chapitres. Le cinquième et dernier applique les résultats obtenus à la logique formelle et symbolique (à la logistique).

Tout nom a d'abord une *suppositio materialis* : c'est son existence en tant qu'il est composé de sons ou de lettres. Il a en outre, selon les scolastiques, une *suppositio formalis*, qui est son sens. Mais ici nous sommes obligés de diviser, et de distinguer : a) l'idée empirique, ce qu'on a psychologiquement dans l'esprit à tel moment quand on entend ou qu'on emploie ce mot ; *b*) la signification (*meaning*), idée logique ou concept, ce que Mill appelle la connotation et ce qui est l'aspect le plus important des noms. Elle s'oppose au précédent, selon le mot ingénieux de Bosanquet, comme la disposition et le sens d'un drapeau aux différents morceau d'étoffe qui peuvent en jouer le rôle ; c) l'objectivité, c'est-à-dire l'existence réelle ou idéale de l'objet désigné par le nom. Le mot table, l'idée subjective de table, le concept table, n'épuisent pas le sens du terme table : il y a encore les tables elles-mêmes. Cela est vrai même des termes qui paraissent d'abord n'avoir aucune objectivité : car si l'on dit : *Les fées n'existent pas*, on ne nie pas la *suppositio materialis*, ni l'idée objective, ni le concept : on nie donc un *quartum quid*, dont la nécessité est par là prouvée.

En second lieu, qu'est-ce qu'existence et réalité? c'est la présentation effective dans le monde de l'expérience interne ou externe. L'auteur rejette énergiquement l'extension donnée par W. James à la doctrine classique de l'Univers du discours. C'est une des parties les plus nettes et les plus intéressantes de l'ouvrage. De Morgan, Boole, Jevons entendaient simplement par Univers du discours une partie limitée du réel ordinaire. W. James a poussé plus loin. Il admet une série de « mondes » variés, « chacun réel à sa façon » et qui forment autant d' « Univers du discours » : on peut se placer *ad libitum* dans n'importe lequel d'entre eux : monde des sens, monde de la science, monde des idées, monde des *idola tribus* ; mondes surnaturels de la mythologie, du ciel et de l'enfer, des swedenborgiens ; mondes du roman ; mondes imaginaires du fou et de l'halluciné. C'est là, pense M. Wolf, une vue logique superficielle et inadéquate (69). On nous dit qu'une centaure n'est pas réel dans le monde des sens, mais qu'il l'est dans le monde de la mythologie. Qu'est-ce à dire? Tout simplement que ce qui existe ce n'est pas *un centaure*, mais la *mention d'un centaure* (je regrette de ne pouvoir mieux traduire la très claire expression anglaise : *some account of a centaur*). Or, il est bien certain que l'*account of a centaur* existe, dans le monde de la bonne, vraie et unique réalité. Il fait partie d'une collection d'*accounts* qui constituent ce qu'on appelle la mythologie, et dont ce caractère commun, par suite, n'a plus besoin d'être mentionné chaque fois, parce qu'il est

sous-entendu une fois pour toutes. Le soi-disant univers du discours *distinct* de la réalité se ramène donc, en fait, à une *portion* limitée du réel, comme l'admettaient les créateurs de ce concept; et c'est là qu'il faut en revenir. « La multiplication des *mondes* de fantaisie n'est bonne qu'à démoraliser l'esprit, ruinant cette unification systématique de la connaissance humaine, qui a pour objet l'univers réel, et qui est le but de toute philosophie » (91).

Nous remarquons en même temps, dans cet exemple, une autre vérité générale : toute proposition a un *sujet ultime*, quelquefois très différent de son *sujet énoncé*; est ce sujet ultime est toujours réel. « Rien n'est parfait » veut dire qu'aucune chose réellement existante n'est parfaite. « Un triangle équilatéral a ses trois angles égaux » veut dire ceci : notre idée de l'espace (qui est une chose réelle) ne nous permet pas de séparer les idées d'équilatéral et d'équiangle. Quand nous nous posons le problème de la portée existentielle des jugements, il est donc bien entendu qu'il ne s'agit ni du sujet grammatical, qui peut aussi ne pas coïncider avec le sujet logique; ni du sujet ultime, pour lequel le problème ne se pose pas, puisqu'il est toujours réel par définition, et qu'on peut toujours énoncer un jugement sous une forme telle que le sujet en soit réel. Il s'agit uniquement et proprement du sujet logique.

Ce sujet, certaines propositions catégoriques en impliquent l'existence; d'autres ne l'impliquent pas. Comment discerner les unes des autres par des caractères généraux?

L'idée de Venn et de Keynes, qui fait dépendre cette implication de la quantité des propositions, n'est pas la constatation d'un fait; les exemples contraires sont nombreux; par exemple « quelques triangles sont isoscèles » n'implique pas qu'il y ait des triangles. Dans leur pensée, c'est plutôt une convention constitutive des règles logiques. A cet égard, elle sort de la question. Pour résoudre celle-ci, il faut classer les propositions suivant la nature des jugements qu'elles expriment, c'est-à-dire suivant qu'elles sont perceptives, historiques ou conceptuelles, que le sujet y est ou non modifié par un déterminant, etc. Je ne reproduis pas ici le tableau de ces divisions, qui est un peu compliqué. Voici seulement les conclusions :

A. — Jugements qui directement ou indirectement prédiquent l'existence de leur sujet :

1° Jugements affirmatifs d'existence.

2° Jugements négatifs ayant pour prédicat un déterminant destructif, et qui peuvent être transformés par obversion [1] en jugements affirmatifs d'existence.

B. — Jugements qui impliquent l'existence de leur sujet :

1° Jugements impersonnels.

1. *Obversion*, transformation d'un jugement affirmatif qui consiste à former le négatif ayant pour prédicat le contraire du prédicat donné.

2° Jugements démonstratifs.

3° Jugements historiques.

C. — Jugements qui directement ou indirectement prédiquent la non-existence de leur sujet :

1° Jugements de non-existence.

2° Jugements affirmatifs ayant pour prédicat un déterminant destructif.

3° Jugements négatifs ayant pour prédicat un déterminant analytique.

D. — La portée existentielle de tous les autres jugements dépend des témoignages collatéraux, et chacun doit être traité séparément à cet égard.

Quant aux prédicats :

1° Aucun jugement négatif n'implique nécessairement l'existence d'une chose correspondant à son prédicat, sauf évidemment les jugements négatifs dans lesquels le prédicat est un terme comme « irréel » ou « inexistant », puisque ces jugements ne sont en fait que la forme obvertie d'un jugement affirmatif d'existence.

2° Tous les jugements affirmatifs qui impliquent l'existence de leur sujet impliquent l'existence de quelque chose de réel dénoté par leur prédicat.

Enfin, quant aux termes complexes : 1° *SaP* (*tout S est P*) implique, par le principe de contradiction, que *SP'* (*S* non P) est inexistant; 2° *SeP* (*aucun S n'est P*) implique que *SP* est inexistant.

Si l'on en vient enfin aux règles, en partie conventionnelles, que doivent s'imposer la logique formelle et la logique symbolique, il convient d'adopter expressément la règle d'après laquelle la logique formelle n'admet aucune implication d'existence. On semble alors, il est vrai, se heurter à la difficulté déjà signalée par Leibniz et reprise par Venn et Keynes : la conversion de A et de I ne serait pas valide; car *PiS* $\supset$ *s'il y a des P, il y a des S;* or cela n'est impliqué par aucune des deux propositions d'où celle-là se tire par conversion *SaP* et *SiP*. Il faut donc postuler séparément, pour rendre cette conversion légitime que le sujet des *convertendae* avait une valeur existentielle. — Mais la difficulté tombe si l'on reste strictement fidèle à la règle de non-existentialité, et si par suite on nie que *PiS* $\supset$ *s'il y a des P, il y a des S*. Par exemple : « Certaines choses que craignent les enfants sont des fantômes » ne *doit* pas être considéré comme impliquant, *vi formae*, que les fantômes sont réels.

La question est un peu plus compliquée en Logique symbolique, parce qu'on y traite en outre des termes composés *SP*, *SP'*. Or, comme nous l'avons vu plus haut $SaP \supset SP' = 0$ et $SeP \supset SP = 0$ Mais, à cette réserve près, la Logistique peut adopter aussi la règle de non-implication existentielle, car *SiP* et *SoP* peuvent être interprétés simplement : « *S peut être P, S peut n'être pas P* », et non pas nécessairement : « *Il y a des SP, il y a des SP'*. » Il va de soi

que cela n'empêche pas de noter *séparément* et d'introduire dans le raisonnement des propositions intrinsèquement existentielles en les notant par exemple comme Venn, $x > o$, $x = o$.

III

M. Shearman, d'University College (Université de Londres) a publié chez Williams et Norgate un petit volume dont le titre promet beaucoup : *Le développement de la logique symbolique, étude historique et critique du calcul logique* [1]. L'auteur est un élève de Venn, auquel il se réfère souvent; mais il connaît les contemporains et les cite souvent avec à propos. Son but a été de montrer que la logistique a réellement fait des progrès depuis un demi-siècle, que ceux qui la cultivent diffèrent surtout sur des points de détail, non sur l'essentiel, et qu'en somme il y a aujourd'hui une science du calcul logique, inachevée sans doute, et même débutante, mais incontestable et bien constituée. Pour le prouver il considère successivement : l'usage des symboles en tant qu'ils représentent les termes, les propositions et les opérations (ch. I et II); les méthodes de solution des problèmes (ch. III); le calcul logique fondé sur la compréhension (ch. IV); les doctrines de Jevons et de Mac-Coll (ch. V); les doctrines logiques plus récentes : Peirce, Mitchell, Johnson à propos desquels il revient à de Morgan; puis Frege, Peano, Russell, Whitehead (ch. VI). Le livre se termine par un chapitre sur l'utilité de la logique symbolique (ch. VII) qui n'est pas sans intérêt : au point de vue éducatif, elle développe l'attention, et la faculté de concentrer sa pensée; elle égale ou surpasse en cela les mathématiques, dont personne ne conteste la valeur éducative. Sert-elle au progrès même de la science? Jevons le croyait; mais s'il peut être utile ou même fécond de reconnaître, comme il le fait, l'importance scientifique de l'équivalence et de la substitution, il ne s'ensuit pas que le calcul logique soit un instrument pratique, armant mieux le savant pour la découverte de la vérité. — Et, de fait, il ne l'est pas. Recherches scientifiques ou affaires journalières seront toujours plus vite et plus fructueusement conduites par des procédés plus aléatoires et plus expéditifs. Le tout est de savoir lequel vaut mieux, d'agir vigoureusement et rapidement, quitte à défaire ensuite une bonne partie de ce qu'on a fait, ou de produire très peu, mais avec la certitude que ce qu'on a produit pourra demeurer à peu près sans changement. C'est une affaire d'espèces, et de goût personnel.

Quant à la philosophie, le calcul logique peut lui rendre de grands services, en mettant en relief certaines impossibilités ou nécessités

1. *The Development of symbolic Logic*, a critical historical study of the logical calculus, by. A. T. Shearman, M. A. 1 vol. in-12, XII-245 pp. — London, Williams et Norgate, 1906.

fondamentales impliquées dans nos raisonnements. « Je pense notamment, dit l'auteur, que les principes de la Logique symbolique nous montrent, d'une façon frappante, ce fait que dans la philosophie nous ne pouvons rien atteindre de plus simple qu'une dualité, si loin que nous poussions nos investigations. Les tentatives de réduire le monde à l'unité par exemple à Dieu, au moi, à la nature, apparaissent comme condamnées à l'échec[1]. »

En outre, la simple capacité de transformer les propositions, par algorithme, les unes en les autres, fournit en un certain sens des vérités nouvelles — nouvelles sinon dans leur matière, au moins dans leurs rapports, nouvelles en tout cas pour celui qui les atteint par cette voie. Certaines propositions mathématiques, qui ne se relieraient pas directement l'une à l'autre, parce qu'elles contiennent des termes entre lesquels il n'y a pas de rapports quantitatifs définis, pourront se déduire l'un de l'autre si ces rapports sont exprimables en symboles logiques. « Si nous regardons comme une simple constatation la formule qui nous donne la température centigrade d'après la température Fahrenheit; cette formule peut, par le calcul logique, se transformer en une autre donnant la température Fahrenheit en fonction de la température centigrade. Celui qui ferait cette opération atteindrait ainsi une vérité à la fois nouvelle pour lui, et d'un caractère scientifique[2]. »

Telle est la conclusion de l'ouvrage. Il est à craindre qu'elle ne donne pas à un utilitaire une haute idée de la logistique. Le mieux sera toujours de répondre, en pareil cas, que toute recherche qui intéresse quelqu'un vaut la peine qu'il la fasse, et que les études qui paraissaient les plus stériles ont souvent fructifié, quelquefois après des siècles. Le calcul logique est bien jeune. On a le temps de voir ce dont il est capable. Le plus sage est de lui appliquer, comme le fait M. Croce, un joli proverbe italien qui est, selon la manière dont on l'entend, très ou très peu philosophique : « *Se son rose, fioriranno.* Si ce sont des roses, elles fleuriront. »

Dans l'étude que fait M. Shearman des divers systèmes logistiques,

1. *The development of Symbolic Logic*, p. 227. — L'idée me parait juste, mais la raison logistique qu'en donne M. Shearman est bien spécieuse : c'est que dans l'équation fondamentale $x + x' = 1$ (x + *non-x* = l'Univers), quel que soit l'objet que représente x, il faudra toujours que *non-x* soit aussi quelque chose, ne fût-ce que la propre pensée de celui qui raisonne par opposition à l'x sur lequel il raisonne. La logique symbolique ajoute-t-elle grand'chose à cet argument? Et même représente-t-elle vraiment ce qu'il contient de philosophique?

2. *Ibid.*, 232. — Exemple emprunté, nous dit l'auteur à un article de M. T. P. Nunn, dans *School*, vol. IV, n° 22. L'exemple est-il bien exactement rapporté? Car dans ce cas, il me semble que l'algèbre élémentaire suffit parfaitement à la transformation demandée. De $C = \frac{5}{9}(F - 32)$ on tire immédiatement $F = 32 + \frac{9}{5}C$.

deux choses font défaut : l'ordre et — comment dire cela? — l'esprit d'enseignement. Au point de vue de l'ordre, le plan sommaire du livre, que nous avons vu plus haut, ne s'explique pas suffisamment; dans le détail des chapitres, on est entraîné sans qu'on sache toujours bien pourquoi de Mr. Johnson à Morgan, de Venn à Mr. Ross, de Mrs. Bryant à Castillon. Ce mouvement continuel empêche un peu de se reconnaître. De plus, un ouvrage historique demande une beaucoup plus grande précision quant aux faits matériels et quant aux dates. Il n'y a rien de plus inefficace que l'*histoire abstraite*. — Ce que j'appelle l'esprit d'enseignement est le soin qu'on prend de songer à la psychologie de son lecteur, et de lui rappeler (c'est-à-dire souvent de lui apprendre) ce qu'il a besoin de savoir pour comprendre clairement la question traitée. L'auteur procède le plus souvent par voie d'indications succinctes, et souvent même d'allusions : la méthode diagrammatique de Venn, le problème de Boole « bien connu de tous les logiciens ». Cette manière d'écrire est fréquente chez les élèves qui font une dissertation ou un mémoire pour leur professeur, et qui ne veulent pas avoir l'air de lui enseigner ce qu'il sait bien. Même chez eux, elle repose en grande partie sur une idée inexacte de ce que doit être une dissertation philosophique. Elle devient tout à fait nuisible à un auteur qui écrit pour le public. M. Shearman parle-t-il seulement pour MM. Russel, Whitehead, Peano et Couturat? Dans une matière aussi épineuse et aussi contestée que le calcul logique, nous aurions besoin avant tout d'ouvrages qui soient explicites, développés, bien pourvus d'applications matérielles, et qui ne voltigent pas sur le sommet des questions.

IV

A la logique algorithmique appartient aussi, quoique d'une manière très spéciale, le curieux ouvrage de M. Ann. Pastore qui a pour titre *Logique formelle déduite de la considération de modèles mécaniques* [1].

Tout le monde sait l'importance qu'a prise dans la physique, depuis quelques années, la théorie, ou plutôt la méthode des *modèles*. On entend par là un mécanisme hypothétique, ou mieux encore, si l'on veut, entièrement imaginaire, auquel on ne demande que de produire précisément tous les effets qu'on observe dans un ordre de phénomènes donnés. A vrai dire, cette méthode n'est guère autre chose que celle même de Bacon et de Descartes, transposée plus modestement de l'ordre substantiel et ontologique dans l'ordre conceptuel et épistémologique, comme la métaphysique elle-même l'a été depuis

1. Annibale Pastore, libero docente di Filosofia teoretica nella R. Universita di Genova. *Logica formale, dedotta dalla considerazione di modelli meccanici*, 1 vol. in-12, 23-258 pp. Torino, Fr. Brocca, 1906.

l'époque de Kant. Mais il serait trop long de le montrer ici pièces en mains. — La fécondité de cette méthode, en tout cas, n'est pas douteuse dans les sciences de la nature. M. Pastore s'est proposé de l'appliquer à la logique, et par là de faire participer la théorie pure, c'est-à-dire la déduction abstraite, à l'estime et au respect qui s'attache à peu près exclusivement de nos jours aux choses qui se démontrent expérimentalement [1].

« Quelque paradoxal que cela puisse paraître, nous devons reconnaître que la construction d'une théorie logique qui satisfait à certaines conditions déterminées, ne diffère pas logiquement de la construction de tout autre *modèle physique* (assemblage, appareil, instrument, machine, etc.), ou *modèle mathématique* (théorie analytique, équation; système d'équations, etc.), en sorte qu'elle peut être substituée à tout autre modèle correspondant, ou, réciproquement, le prendre pour substitut, avec tout autant de droit, de rigueur logique et d'utilité [2]. »

L'opération fondamentale de l'esprit, comme le disait très bien Taine, c'est la *traduction*. Toute pensée est symbolique : prendre un système d'objets pour représenter des idées, c'est l'envers de cette opération qui consiste à prendre des idées pour représenter des objets ; la possibilité de l'une garantit la possibilité de l'autre. Et d'ailleurs, tout logicien versé dans son art ne se fait-il pas à lui-même, plus ou moins complètement, une mécanique intellectuelle, intérieure, un schéma géométrique ou cinématique par lequel il exécute ses raisonnements? N'est-ce pas là la vraie nature de la notation rudimentaire dont Euler use dans ses *Lettres*, des figures un peu plus savantes dont se servait Leibniz, enfin des machines logiques comme celles de Stanley Jevons? L'idée d'une logique mécanique n'est rien moins qu'une nouveauté.

Le but de l'ouvrage est donc de décrire un mécanisme correspondant aux opérations logiques, et de montrer comment les divers mouvements de ce mécanisme répondent chacun à chacun aux différentes variétés de ses opérations. Mais pour en arriver là l'auteur reprend la logique *ab initio*, d'abord dans sa psychologie, puis dans sa forme. Au point de vue psychologique, il admet entièrement la théorie de Taine : tout le raisonnement ne consiste qu'en deux choses : les signes et la substitution. Une science générale des signes et de la substitution serait la Logique au sens le plus large et le plus systématique du mot [3]. « Rigoureusement parlant, il n'y a point de signes sans logique, point de logique sans signes (71) ». L'idée (c'est-à-dire

1. L'auteur a déjà indiqué cette idée, en général, dans son *Essai sur la théorie de la science* : Logique, Mathématique et Physique, Turin, Fr. Bocca, 1903.

2. *Logica formale*, p. 17.

3. Ici, en passant, une discussion assez longue, mais un peu superficielle, des défauts reprochés au langage par plusieurs psychologues modernes, et notamment une critique des critiques de M. Bergson.

l'image) est le premier substitut abréviatif des choses; la proposition, ou l'équation, ou tout autre signe équivalent, est le substitut abréviatif de l'idée. D'où la règle suivante, nécessaire à toute logique expérimentale : « On doit énoncer explicitement dans le modèle externe tout ce qui est contenu implicitement dans le *modèle interne* » (91). Est-il nécessaire de faire remarquer que cette formule, souvent employée, demande à la fois et trop peu; et que, par exemple, la quantification du prédicat, qui s'ensuit pour l'auteur, ne correspond le plus souvent à aucune propriété, même implicite, du modèle interne? Pour prendre un cas particulier, les difficultés de la conversion *per accidens* viennent de ce que, en réalité, dans notre « modèle interne », nous ne pensons ni que tous les hommes sont tous les mortels, ni que tous les hommes sont quelques mortels. Psychologiquement, le sujet d'une pareille proposition est pensé en extension, le prédicat en compréhension. Et quoique ce ne soit pas homogène, cela est loin d'être aussi absurde qu'on serait tenté de se le figurer *a priori*. Lorsque l'expression externe nous force à opter entre les deux branches de cette alternative, elle n'a plus de parallélisme avec le modèle interne; elle en construit un autre, supérieur à certains égards et qui réagit à son tour sur la manière interne de penser les choses, en posant des questions nouvelles qui restent en suspens, ou qui exigent un nouveau recours à l'intuition et non pas seulement une prise de conscience de ce que l'esprit contenait implicitement. — Au reste, j'aurai à revenir sur ce sujet.

Au point de vue logique, il serait trop long de refaire ici avec l'auteur toute la construction par laquelle il aboutit à ses *modèles*. Elle comprend d'abord, après une critique de la « logique ordinaire », une analyse des axiomes, à savoir : 1° axiome de l'être : identité, contradiction, milieu exclu; 2° axiome du devenir : raison suffisante. Cette analyse qui paraît d'ailleurs inspirée par les *Eléments de philosophie* de Masci, est fait dans l'esprit de nos cours d'enseignement secondaire, d'une façon « philosophique » et non logistique; mais comme telle, elle est élégante et plausible. De là, l'auteur passe à l'analyse des « idées primitives » qu'il tire de l'examen *a posteriori* des sciences et qu'il résume dans le tableau suivant :

TABLEAU DES IDÉES PRIMITIVES

LOGIQUE			MATHÉMATIQUES		PHYSIQUE	
GRAMMAIRE	LOGIQUE NATURELLE	LOGIQUE RÉFLÉCHIE	ARITHMÉTIQUE	GÉOMÉTRIE	PHYSIQUE MATHÉMATIQUE	MÉCANIQUE RATIONNELLE
1° *Nom.*	*Objet.*	*Idée.*	*Nombre.*	*Point.*	*Masse.*	*Espace.*
2° *Verbe.*	*Relation.*	*Relation.*	*Succession.*	*Mouvement.*	*Mouvement.*	*Temps.*

Mais si l'on fait abstraction des déterminations matérielles propres à chaque science, ces sept couples se réduisent à un seul : le couple *Idée, Relation*, qui sont vraiment les deux idées logiques fondamentales [1].

Ces deux idées sont donc aussi ce que devra représenter le modèle physique fondamental. L'idée aura pour premier symbole une roue qui tourne en un sens déterminé; la relation, deux roues rendues solidaires, par exemple au moyen d'un engrenage ou d'une chaîne sans fin. Une relation affirmative, est représentée par deux roues tournant dans le même sens (par exemple au moyen d'une chaîne de bicyclette ordinaire); une relation négative, par deux roues tournant en sens inverse (chaîne croisée de rétro). — Mais un concept peut être pris particulièrement ou universellement : Cela peut se représenter par le même système : on mettra seulement, sur le même axe, deux pignons de diamètre différent; le petit représentera un individu (ou un nombre indéterminé d'individus) pris dans une classe; le grand représentera la classe tout entière. Supposez maintenant les deux pignons rendus solidaires et par suite tournant ensemble, dans le même sens, voilà déjà le symbole de la subalternation. Supposez le grand pignon recevant une chaîne qui passe sur le petit pignon d'un autre système semblable, voilà un modèle de l'universelle affirmative, quantifiée particulièrement. Et comme on peut faire que le premier grand pignon soit mû à son tour par un autre système du même genre, représentant par exemple une universelle négative, nous aurons tous les éléments d'un syllogisme (quantifié) en *celarent* : les deux grands pignons extrêmes tourneront en effet en sens opposé, et donneront l'image d'une universelle négative.

Mais ce premier système est rudimentaire. Pour rendre tous les phénomènes logiques, il faut en effet réaliser un dispositif mécanique tel : 1° que le grand pignon entraîne toujours le petit pignon qui lui est concentrique, c'est-à-dire qui correspond au même concept pris particulièrement, mais non *vice versa* : car *Tout A est B* $\supset$ *Quelque A est B*, mais non inversement; — 2° qu'on puisse représenter à la fois *Quelque A est B* et *Quelque A n'est pas B* par deux petits pignons tournant en sens inverse sur le même axe, tandis que le grand pignon restera immobile, puisque dans ce cas *Tout A est B* et *Aucun A n'est B* sont également faux. On aurait pu satisfaire à la première condition (la seule qui intéresse la logique classique) par un système relativement simple de roues à frottement dur et à frottement doux; mais pour satisfaire aux deux à la fois, ce qui élargit beaucoup la valeur représentative de l'appareil, M. Pastore a imaginé un dispositif plus compliqué, inspiré dit-il, par les engrenages différentiels de

1. L'influence de Taine et de Condillac se fait sentir d'une façon regrettable dans cette définition : « 1° Je pense d'abord un individu, puis une classe et *vice-versa*; plus brièvement, j'inclus ou *j'affirme*; — 2° je pense d'abord un individu puis un autre, ou d'abord une classe, puis une autre; plus brièvement j'exclus ou *je nie* » (p. 136).

Maxwell et de Garbasso, et qu'il serait trop long de décrire ici. Ce « corps logique », isolément, représente un concept. En attelant deux d'entre eux, on figure les différentes formes de jugement, et les règles de la conversion. En en attelant trois, deux à deux, en triangle, on obtient les syllogismes. Si l'on figure par ce moyen les 64 combinaisons possibles de A, E, I, O répétées dans les quatre figures [1], on obtient naturellement 256 schèmes distincts (distincts au moins par l'ordre où les roues sont motrices les unes des autres).

Traduisons maintenant en conditions mécaniques les règles du syllogisme, il viendra des formules de ce genre : « *Autsemel aut iterum medius generaliter esto* = on doit toujours voir tourner le pignon du moyen terme (remplacé, dans cette seconde machine, par une sorte de manchon portant un contrepoids). Éliminant ce qui ne satisfait pas à ces conditions, nous retrouvons d'abord les dix-neuf modes classiques du syllogisme, moins *Bamalip* (Alias *Baralipton*) qui ne marche pas. Mais justement ce *Bamalip* est fort suspect, et beaucoup de logisticiens contemporains le considèrent comme un mode faux, que la logique classique elle-même aurait dû exclure d'après ses propres règles : on ne fait donc que corroborer leur thèse.

Mais ce n'est pas tout. La machine figure encore très bien les syllogismes dits « à conclusion faible » obtenus par la subalternation de la conclusion dans les syllogismes » conclusion universelle. De plus, elle fait prévoir des faits logiques nouveaux : elle réalise, par exemple, des types de raisonnement répondant à la définition générale du syllogisme, parfaitement concluants, mais qui en diffèrent par quelque condition spéciale : par exemple on peut violer la règle *medius generaliter esto*, et, par suite, *Nil sequitur geminis e particularibus*, dans un syllogisme de la 3ᵉ figure, à condition d'employer le *même* petit pignon, parmi ceux du moyen terme; autrement dit, à condition que le groupe des *Quelques* S soit le même dans les deux prémisses [2]; On peut aussi violer la règle *Utraque si præmissa negat*, quand la relation exclue des deux côtés est telle qu'elle ne laisse place qu'à une seule relation entre les deux extrêmes [3] : on remarquera en effet que

1. L'auteur appelle les modes de la 4ᵉ figure : « *Baralipton*, *Dabitis*, *Celantes-Fapesmo*, *Frisesom* (orum), ou selon d'autres *Bramantip*, ou *Bamalip*, *Dimatis*, etc. (178). C'est une singulière confusion des modes indirects d'Aristote et des modes de la 4ᵉ figure.

2. Mais l'auteur croit à tort que c'est là un fait nouveau. On lit en effet, dans la *Logique scolastique* du P. Hugon, analysée plus haut : « Aliquando tamen medium potest bis accipi particulariter, dumnodo constet ipsum accipi pro eodem in utraque praemissa », *Logica*, 178.

3. Les scolastiques avaient aussi noté des syllogismes concluants à deux prémisses négatives. Exemple : « Qui non habet fidem non placet Deo — sed ethnici non habent fidem. Ergo non placent Deo. » Hugon, *Logica*, 179. Il est vrai que le cas considéré par M. Pastore est différent. Dans l'exemple de P. Hugon, la mineure est en réalité affirmative, car la négation y appartient à l'attribut : le moyen terme est *non habens fidem*.

la rotation dans le même sens marque mieux un rapport de convenance qu'un rapport d'inclusion proprement dite. En résumé l'appareil, soumis aux seules nécessités qui résultent de sa construction, et à cette condition extrinsèque que la conclusion soit une proposition de la forme A, E, I ou O, fournit 32 types syllogistiques qui correspondent chacun à une forme de raisonnement légitime et dont les 19 modes classiques, réduits à 18, ne sont que des cas particuliers.

On peut figurer et étudier de même des prosyllogismes, des sorites, etc.

Ce système est très ingénieux. Est-il entièrement exact? On ne pourrait le dire en connaissance de cause qu'après avoir assez longuement manié l'appareil. Sans doute, on pourrait en calculer *a priori* tout le fonctionnement par des diagrammes, mais c'est un calcul où il serait facile de se tromper et qui d'ailleurs serait bien fastidieux. De plus, l'auteur n'est pas toujours clair, surtout dans les détails de mécanique. La construction de chacun de ces « corps logiques », bien illustrée par des dessins, est très nette. Mais la manière de les faire fonctionner, le montage des courroies, de la manivelle, le serrage des vis de pression qui rendent une roue folle ou serve, tout cela est expliqué d'une manière insuffisante, qu'on est obligé souvent de reconstruire d'après des indications très sommaires, quelquefois même laissant place à une certaine indétermination. L'auteur n'est certainement pas un physicien de profession. Je me demande aussi s'il n'est pas, à l'égard de la logique, un amateur autodidacte : non seulement il paraît très inégalement informé des diverses questions; mais sa manière d'écrire est chargée de préparations, de digressions, de justifications. Où les gens prudents feraient un détour pour éviter une trop grave question de métaphysique, il le fait pour aller la chercher. Tout cela rompt quelquefois la piste à ceux qui le suivent, et ne facilite pas l'intelligence des idées essentielles.

Voici pourtant, sous ces réserves, quelques observations que suggère son livre. En premier lieu, sa méthode n'est pas réellement, comme il l'appelle, une « *logique expérimentale* »[1]. Le titre de l'ouvrage est beaucoup plus exact : c'est une logique *déduite* de considérations mécaniques, et plus précisément encore « cinématiques ». Il y a en effet une grande différence entre l'expérimentation et l'emploi de modèles « idéo-physiques ». Dans l'expérimentation, on n'a ni le droit, ni la possibilité, de rien construire *a priori*; on cherche, on écoute, on attend. L'expérience ne marche pas, on tâtonne pour trouver le *rat*. Il y a de l'imprévu, de l'implicite, du caché. On fait des hypothèses pour l'atteindre. On n'épuise jamais le contenu du réel. Dans le

1. « Nos expériences, dit-il, ont été des tentatives et en un certain sens, des défis, des épreuves auxquelles nous avons soumis la nature physique pour la provoquer à répondre autrement que n'avait déjà fait la nature logique » (244).

modèle idéo-physique, au contraire, tout fonctionne, ou doit fonctionner, mathématiquement. Un arrêt, s'il s'en produit, est un accident sans intérêt, comme serait une dent cassée dans une montre. Mais précisément l'objet étudié, par cela même qu'il est purement composé de relations cinématiques, n'a pas de nature physique, pas de réalité intérieure et individuelle, comme celle qui détermine, par exemple, la dilatation d'un morceau de cuivre. Il est tout entier dans ses propriétés géométriques. Il peut être un auxiliaire précieux de l'analyse, comme sont une règle à calcul ou un compas; ce ne sont pas, au sens ordinaire du mot, des instruments d'expérience.

L'auteur lui-même l'accorderait sans doute, car, ainsi qu'il le dit très bien en deux passages, toute opération logique est une fiction symbolique, un modèle intérieur. Ses modèles idéo-physiques ne nous font donc pas sortir de la logique; il est vrai qu'ils en élargissent le champ d'une manière très intéressante et très originale, et que ce n'est pas peu de chose que d'augmenter suivant son expression « la *visibilité* des conséquences à l'intérieur d'une théorie » (248).

Une autre difficulté, que j'ai déjà signalée est le postulat de la quantification. Ni nos jugements psychologiques, ni les formes classiques A, E, I, O ne sont quantifiées. Quantifier en les traduisant, c'est donc y ajouter arbitrairement une détermination absente. Le parallélisme est ainsi rompu sur deux points. Dans la conversion classique *A vertitur per accidens* veut dire ceci : *Tout S est P* ⊃ *Quelque P* au moins *est S*, mais peut-être aussi *Tout P*. Dans la machine logique, l'indétermination ne subsiste pas : il faut, ou que je laisse libre la vis de pression, ou que je la serre. Dans le premier cas l'appareil dit : *Tout S est P* ⊃ *Quelque P est S* + *quelque P n'est pas S*; dans le second cas : *Tout S est P* ⊃ *tout P est S*. Il n'y a pas de milieu. Si une nouvelle logique peut se constituer sur la base de la substitution pure et simple, comme le voulait Jevons, ce n'est ni la logique classique, ni la logistique du type Peano ou du type Russell, qui reposent toutes deux sur une relation dissymétrique, celle d'implication.

De même, est-il légitime, dans la représentation des syllogismes, de quantifier en partie sans le faire totalement? Si l'on s'impose, comme le fait l'auteur, et comme on ne peut pas ne pas le faire, d' « écrire » mécaniquement (A) *Tout B est quelque P*, ou (O) *Quelque S n'est aucun P*, comment accepter la règle d'après laquelle toute conclusion doit être formulée en propositions classiques, et non en propositions hamiltoniennes? La machine idéo-physique semble précisément réclamer cette généralisation. Il est vrai qu'en ce cas le parallélisme avec le modèle intérieur serait tout à fait rompu; mais nous avons vu que de toute façon il ne pouvait pas demeurer parfait. Et c'est peut-être une condition du progrès logique que de nous imposer ainsi des notations *trop* strictes qui tout d'abord serrent le bouton à notre entendement, jusqu'à ce qu'il ait acquis, dans l'usage

courant, un degré supérieur de précision qui lui permet de n'en plus sentir la contrainte. Libre d'ailleurs au sentiment de prendre sa revanche, et de maudire celui qui le premier divisa le matin et le soir en heures, les heures en minutes et les minutes en secondes.

V

M. Benedetto Croce aborde le problème logique par un biais tout différent [1]. On sait qu'il est l'auteur d'une *Esthétique*, déjà traduite en français, dans laquelle il étudie, au sens étymologique du mot, la fonction concrète, sensible et imaginative, dans ses rapports avec toutes les formes d'expression qui la manifestent et la constituent. Cette esthétique n'est pas une psychologie, si l'on donne à ce mot son sens courant d'*historiola animae*, de psychologie descriptive et faussement génétique, soit sous la forme associationniste, soit sous la forme évolutionniste. Toutes deux, selon l'auteur, sont de pseudo-sciences paresseuses, qui se contentent d'enregistrer les faits, c'est-à-dire au fond les problèmes, et croient y avoir répondu quand elles les ont répétés sous une autre forme, qui en dissimule le caractère interrogatif.

Cette sorte de psychologie ne peut pas davantage suffire à constituer la logique, ni même lui servir de point de départ. « Elle ne peut même pas lui venir en aide, ni lui servir de complément, et l'on doit tenir pour une grossière erreur l'illusion de ceux qui attribuent à la psychologie la fonction de retracer la genèse du fait logique, à la logique la fonction d'en analyser la nature : car la nature d'un fait en est la genèse, la genèse d'un fait en est la nature. L'un des mots vient du grec et l'autre du latin, mais philosophiquement ils désignent tous deux le même problème. Et si ce problème appartient à la logique, il ne peut appartenir en même temps à la psychologie. »

Mais on peut encore moins attribuer à la logique un caractère purement formel, si l'on entend par là qu'elle se désintéresse de la réalité et qu'on n'y doit jamais savoir, suivant le mot célèbre de M. Russell, ni de quoi l'on parle, ni si ce qu'on dit est vrai. C'est un abus que d'admettre, comme la plupart des logiciens, qu'il puisse y avoir des conclusions vraies matériellement et fausses formellement. Une vérité dont on donne une démonstration fausse, n'est plus une vérité ; on ne peut séparer le vrai et la raison qui le rend tel : les deux ne font qu'un. La logique a donc pour objet de connaître la pensée vraie, d'exclure la pensée fausse, et elle n'a que faire de cette pensée inexistante pour qui la vérité et la fausseté ne seraient qu'une détermination accidentelle et extrinsèque (9).

1. *Lineamenti di una Logica, come Scienza del concetto puro;* memoria letta al l'Academia Pontaniana dal socio Benedetto Croce. 1 vol. in-4°, 140 pp. Naples, Giannini et figli, 1905.

Ainsi conçue, on peut dire qu'elle est une science de valeurs; on peut l'appeler « une éthique de la pensée ». Tout cela est juste, à condition de le bien comprendre et de ne pas faire de ce mot « valeur », comme l'ont fait tant d'antispiritualistes contemporains, un synonyme honteux de ce qu'il faut hardiment et proprement appeler de son vrai nom : l'*esprit*. Il ne faut pas opposer, comme le font souvent ceux qui usent de ces formules, le fait de la pensée et son bon droit. La pensée logique n'est pas un cas particulier de la pensée telle qu'elle est, en général. La vraie pensée est en acte, donc en effort suivant les lois logiques. Le reste n'est qu'abstraction fabriquée par les psychologues.

Le véritable point de départ du travail logique pour l'humanité, de la théorie logique pour le philosophe, c'est donc la représentation naturelle des choses, que l'auteur a déjà étudiée précédemment dans son *Esthétique*[1], et le langage, qui en est l'expression; non pas le langage des grammairiens, abstrait et mécanisé, mais le langage spontané, concret, vivant : « non pas Donat, mais Virgile; non pas le Léonard du *Traité de peinture*, mais celui de la Joconde et de la Cène »; et de même, l'introduction de la théorie logique, ce n'est pas une théorie grammaticale, mais une philosophie du langage et une esthétique : « non pas Aristarque ou Apollonius Discole, mais Vico et Humboldt ». — « L'homme qui peint, qui parle ou qui chante, voilà le fait sur lequel il faut arrêter son attention : c'est de là qu'on voit sortir l'homme qui s'élève à la pensée et au raisonnement, et qui, de conscience intuitive, devient conscience logique » (15).

Toute la logique est dans une opération fondamentale et unique : la création du concept. C'est là ce qui distingue Spinoza de Shakespeare et Descartes de Corneille. C'est par là que l'on passe du premier au second stade de la pensée, de l'individuel à l'universel. Et de même que la réalité de la fonction esthétique se prouve par la vie éternelle et universelle de l'art, la réalité de la fonction logique se prouve par ce fait qu'il existe des sciences.

Mais ceci semble un paradoxe. N'est-il pas courant de dire que le jugement est l'acte logique par excellence?

Il faut distinguer. Il y a des jugements purement esthétiques, qui ne sont que l'expression d'un état d'âme. Ceux-là n'ont rien de logique. Il y a des jugements qui font entrer un individu dans une classe ou qui lui attribuent une qualité : ceux-là présupposent évidemment les concepts, puisqu'ils les combinent. Enfin il y a des jugements qui sont des définitions : ceux-là sont des faits logiques primitifs, il est juste de le reconnaître. Mais pourquoi? Parce qu'ils représentent l'opération même qui constitue le concept : un concept, et la définition de ce concept, c'est une seule et même chose (23).

1. B. Croce, *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. Palerme, 1902. Traduction française de Bigot.

Mais le syllogisme? Il est, lui aussi, une opération sur des concepts, et même une détermination de concepts. Pour s'en rendre compte, il faut écarter la fausse apparence qui nous trompe quand nous observons superficiellement une discussion. Nous imaginons que les adversaires sont d'accord sur les concepts, et cherchent à établir des relations entre les concepts. Rien de plus faux. Tout le ressort de l'argument est dans l'*inventio medii*, c'est-à-dire dans la construction d'un concept jouissant de certaines relations et de certaines propriétés. Ainsi, le raisonnement, c'est encore le concept dans la réalité de son action; et de même il n'y a pas non plus de *principes logiques*, si l'on entend par là quelque chose d'extérieur aux concepts, qui serve à les guider ou à les régler. Ce que l'on appelle de ce nom, principe d'identité ou principe de raison suffisante n'est autre chose que l'énoncé verbalement distinct, mais matériellement inséparable des conditions qui font la validité des concepts.

De cette manière *active* de concevoir ceux-ci résulte évidemment qu'ils ne peuvent être quelque chose d'arrêté et de fixe, comme sont les mots qui les représentent, très imparfaitement d'ailleurs, et qui se laissent séparer nettement les uns des autres. Ils ne peuvent être que quelque chose de vivant et d'*engrené* avec les concepts voisins. Comme Hegel l'avait déjà dit, de vrais concepts ne se laissent pas classer suivant la loi généralement admise de la subordination et de la coordination; leurs rapports propres sont d'implication génétique et de progrès. « Le concept d'imagination est distinct de celui de pensée logique, mais la pensée logique est en même temps imagination; l'activité théorique est distincte de la pratique, mais la pratique est en même temps activité théorique. L'esprit ne croît pas comme un tas de pierres auquel s'ajoutent des pierres... Toute comparaison de l'ensemble des concepts à une pyramide, ou à une collection de pyramides est par là même impropre : l'organisme seul peut symboliser le système des concepts » et l'unité concrète qui la caractérise (31-32).

On reconnaît dans tout ceci la méthode hégélienne qui consiste à donner plus de reliefs aux idées philosophiques en changeant et en « relevant » le sens usuel des mots qui les expriment. Procédé pédagogique très efficace, mais dangereux, et dont la légitimité me paraît très contestable au point de vue de la déontologie scientifique. Il semble que les linguistes n'aient pas encore bien fait pénétrer dans l'esprit de tous les philosophes cette vérité que le langage est une propriété communale, où tout le monde n'a pas le droit de faire à son bon plaisir les abatages et les plantations qui lui conviennent; qu'il est, comme l'a si fortement écrit M. Tönnies, le produit d'une conscience et surtout d'une volonté collectives. Ou plutôt, on le sait bien abstraitement et on ne l'oublie pas quand il s'agit de disserter sur le langage; mais cette connaissance ne descend pas dans la pratique et l'esprit littéraire, c'est-à-dire libertaire, reste toujours le plus

fort. « Le langage, dit M. Croce est pour nous synonyme de fantaisie et de poésie. » Cela est vrai, mais non pas de tout langage. La langue des calculs et celle du code ont aussi leur droit à l'existence. Pour faire le départ et comme disent les juristes « la ventilation » de ces idées, il nous faudrait employer ici l'instrument de précision d'une langue artificielle. Le concept dont parle l'auteur, considéré comme une sorte de création continuelle, ce serait exactement *konceptado*, l'action de former un concept; le passage de l'imagination « esthétique » à celui-ci, ce serait *konceptigo*; et ce qu'on appelle communément concept, la classe définie qui présente des rapports de coordination et de subordination, ce serait évidemment *konceptajo*, le produit objectiforme de l'opération. Aucun des trois ne doit être exclu de notre attention. — Mais j'avoue qu'il serait indiscret de faire parler l'Espéranto à un écrivain comme M. Benedetto Croce, dont la phrase prime-sautière est si pleine de vie et de saveur, et dont le style, toujours en mouvement, donne à tout ce qu'il exprime une rare fraîcheur d'art et de réalité.

La première conséquence de sa thèse fondamentale est l' « Impossibilité d'une logique formalistique » (c'est le titre du chapitre III), soit sous la forme de la vieille logique formelle, soit sous la forme de la jeune logique mathématique[1]. Mais, ici encore, il faut traduire. L'impossibilité consiste en ce fait que la logique formelle ou algorithmique ne saurait être la Logique proprement dite, la théorie de la pensée vraie; elle ne lui ressemble ni de près ni de loin. Quand je dis : « *Pierre est bon* », il est parfaitement absurde et étranger à ma pensée de considérer Pierre, mon ami Pierre, comme un concept pris universellement; et il ne l'est pas moins de traduire logistiquement *Socrate* sous la forme : « La classe des hommes qui sont Socrate ». Mais, ces réserves faites, la logique formelle peut exister comme curiosité scientifique; elle peut même avoir son utilité, si elle facilite l'écriture des ouvrages d'algèbre, ou permet de noter d'une façon frappante le vice de certains raisonnements. Utilité d'ailleurs toute pratique, et en somme, aux yeux du philosophe, secondaire.

De plus, à l'égard des sciences, cette théorie de concept aboutit à des conséquences toutes contraires à celles qu'on admet communément. Il n'y a que trois formes vraiment originales et primitives de propositions : la proposition esthétique, ou de pure représentation, qui est comme nous l'avons vu, la forme de l'art et de la poésie; la proposition conceptuelle, ou définition, qui s'étend à toutes les pensées pures et philosophiques; — thèse et antithèse; — enfin la synthèse des deux (synthèse proprement dite, et non mélange confus, car

1. « Que cette logique, dit M. Croce, n'ait rien de commun avec les mathématiques, ou du moins rien d'intrinsèquement mathématique, c'est ce qui est admis par ceux mêmes qui en font profession » (41). Cette affirmation est bien hasardée : MM. Russell et Couturat soutiennent, au contraire, que logique et mathématique ne font qu'un.

elle résulte exactement du fait de repenser la première au moyen de la seconde) : la proposition historique, qui exprime un jugement singulier, c'est-à-dire un jugement d'existence ayant pour sujet un individu, pour prédicat un concept; jugement tout à fait étranger à la logique pure, et pourtant bien dégagé de l'intuition sensible. Art, philosophie, histoire, tels sont les trois modes fondamentaux de l'intelligence humaine. L'histoire ainsi définie comprend d'ailleurs tous nos jugements de perception, qui sont pour ainsi dire, l'histoire du passé immédiat. On revient presque par là à l'ancien sens du mot, et à la conception baconienne de l' « histoire naturelle ».

Si nous nous occupions ici plus spécialement d'histoire, et non de logique, nous aurions profit à insister sur l'analyse brillante que fait M. Croce, du rôle du sujet et du rôle du prédicat dans la méthode historique : intuition et jugement, objectivité et subjectivité; nécessité d'un système philosophique comme base de l'histoire, distinction des faits historiques, et des faits que l'histoire doit nécessairement laisser tomber dans l'oubli; enfin théorie des jugements de valeur, non moins indispensables à l'historien que l'impartialité, et possibilité de satisfaire également à ces deux exigences, qui paraissent d'abord inconciliables.

Mais que deviennent, avec cette classification, les sciences de la nature, que nous sommes habitués à considérer comme les sciences par excellence?

Elles sont une forme hybride de la pensée humaine, où la théorie et la pratique viennent se confondre dans un compromis, où les règles suprêmes sont la commodité des formules et l'efficacité des recettes. Avenarius, Mach, Bergson, Rickert, sont cités comme les promoteurs de ce pragmatisme épistémologique, auquel l'auteur adhère entièrement, sous réserve de lui donner une interprétation philosophique en accord avec ses principes propres. Car il tient que non seulement la science de la nature a des effets pratiques — on pourrait en dire autant de l'art et même de la philosophie — mais que son caractère distinctif est de naître de la pratique et d'être engendrée par les besoins matériels qui la constituent; ce qui l'atteint évidemment dans sa nature intime et dans tout son développement [1].

1. L'auteur présente uniquement Bacon, à cet égard, comme « répétant à satiété » des aphorismes tels que ceux-ci : « savoir, c'est pouvoir; le but des sciences est de doter les hommes de nouvelles ressources, etc. » C'est là une vue très incomplète, entretenue par une sorte de légende historique à laquelle il ne faut pas se fier. Ceux qui ont lu Bacon lui-même avec quelque attention savent combien de fois il recommande de chercher « lucifera, non fructifera experimenta », combien de fois il rappelle Atalante perdant la course pour avoir ramassé les pommes d'or; il faut même aller plus loin, et se rappeler qu'il donne à la science le rôle de faire connaître *opus quod operatur Deus* et qu'il n'hésite pas plus que les purs cartésiens à écrire cette formule radicale : « Scientia, quae est essentiae imago. » Il est donc à cet égard tout le contraire d'un agnosticiste ou d'un pragmatiste.

Elle ne peut avoir de concepts vrais, mais seulement des représentations générales, ou concepts représentatifs, qui ne sont pas des représentations vraies, puisque leur généralité les rend irreprésentables; qui ne sont pas non plus de vrais concepts, puisqu'ils n'ont pas la rigueur logique nécessaire à la pensée. « Ce ne sont pas des connaissances, ce sont des *actions utiles*; elles ne nous font pas contempler la réalité; elles ne nous en font pas davantage comprendre la nature : elles nous donnent seulement le moyen de manier rapidement nos connaissances... Elles sont à la pensée du réel ce qu'un index est à un livre; on les a appelés des étiquettes, des fiches, et l'on a eu raison; comme connaissance, leur valeur est zéro. » (65-66.) — Ces idées générales empiriques et irrationnelles, l'auteur les appelle *pseudo-concepts*. Sous la forme où elle est présentée cette théorie peut sembler très paradoxale : il ne faut pourtant pas oublier que l'opposition du vrai concept et du *pseudo-concept* n'est pas au fond très différente de celle qu'établit Taine, entre les « idées générales qui sont des modèles » et « les idées générales qui sont des copies », idée qui paraît d'ailleurs inspirée par la distinction faite chez Hegel, et popularisée par Kuno Fischer, entre les vrais concepts et les abstractions. M. Dunan, dans ses *Essais de philosophie générale*, a critiqué de même « le conceptualisme, sous sa forme ordinaire » en montrant que les seuls vrais concepts, identiques à eux-mêmes (et fort différents en cela des « ressemblances » sensibles), sont les concepts a *priori*. Il va de soi pourtant que ni l'un ni l'autre n'expliquent *pragmatiquement* cette généralité.

Les *lois* empiriques et les *causes* empiriques sont soumises à la même critique : car lois et causes, dans l'entendement pur, ne sont autre chose que les concepts eux-mêmes; la loi de l'art ne diffère pas du concept de l'art; la loi de la moralité du concept de la moralité. Donc, pseudo-concept implique pseudo-loi; et, de fait, toutes les « lois de la nature » que nous pouvons citer sont seulement des expressions indiquant à quoi l'on peut raisonnablement s'attendre, et non des principes absolus exerçant une détermination rigoureuse sur le phénomène. Un loup et une louve n'engendrent pas un homme, soit; mais ils engendrent cependant, si le transformisme est vrai, un louveteau qui n'est pas précisément aussi loup qu'eux, puisque dans la suite des générations, ils finiront par avoir des descendants qui ne seront plus du tout de leur espèce. Un verre d'eau et un autre verre d'eau, pour boire, c'est

1. Taine, *De l'Intelligence*, liv. IV, ch. I, § 1 et 2. Dunan, *Essai de philosophie générale*, ch. VIII, § 92, 93. Je trouve ici dans le système de M. Croce une difficulté qui tient sans doute à ce que je n'en entends pas bien quelque partie. Qu'un kantien ne veuille pas reconnaître l'idée générale empirique pour un concept, soit : elle manque en effet de l'identité et de la fixité qu'il attribue à celui-ci. Mais cette opposition ne disparaît-elle pas quand on fait du concept, comme M. Croce, un *mouvement* de l'esprit, une action vivante qui ne s'enferme pas dans une formule rigide?

tout un; mais philosophiquement, c'est une autre affaire. Et combien de fois n'arrive-t-il pas que la différence d'abord jugée négligeable, devient assez marquée pour que la pratique même soit obligée d'en tenir compte? En somme, toute science de la nature reste une histoire; lors même qu'elle se dit *explicative*, et qu'elle paraît l'être, elle demeure confinée par sa nature dans l'acte de décrire, dont la soi-disant explication n'est qu'une forme plus systématique.

Resteraient les mathématiques, qui semblent fournir une base vraiment intellectuelle aux sciences de la nature. Mais les mathématiques sont un outil, et non un savoir. Leurs principes ne sont pas des vérités, mais des règles artificielles, auxquelles rien ne correspond dans le concret : aucune réalité n'est une unité arithmétique; aucun corps n'est un solide géométrique, encore moins une figure à deux ou à une dimension. Il y a plus, le point, la ligne, la surface sans épaisseur sont irreprésentables pour les sens, impensables pour la logique. Tous les éléments des mathématiques sont donc de pures *fictions*, analogues aux pseudo-concepts des sciences naturelles, avec cette différence seulement qu'ils ne sont pas construits sur les données de l'intuition, mais avec les facultés de l'esprit, et par conséquent sans autre valeur que de transformer ou d'organiser des connaissances acquises en dehors d'elles. Elles demeurent donc, elles aussi, dans leur essence, un instrument de description, plus précis que le langage vulgaire, mais cependant de même nature, et d'ordre également pratique.

Il s'ensuit que la classification des sciences ne peut être qu'empirique et de même nature que le travail d'un bibliothécaire, à moins qu'on ne l'élargisse jusqu'à comprendre la philosophie tout entière. Cependant, on peut classer les recherches et les idées scientifiques concrètes; mais c'est alors au point de vue franchement historique, comme le fait un historien de la civilisation grecque, quand il tâche d'assigner la place qui leur convient à un Anaxagoge, un Euclide, un Hippocrate. « Il serait à souhaiter que les nombreux auteurs qui perdent leur temps à vouloir classer les sciences *in abstracto*, d'une manière empirique et à demi-philosophique, s'occupassent au contraire à les classer *in concreto*, sur le terrain historique, qui est loin d'être jusqu'à présent cultivé comme il le faudrait » (91).

Un pareil travail montrerait combien il y a de fausses catégories scientifiques, qui n'existent que par la réunion traditionnelle, dans un même livre, de problèmes hétéroclites, dont une bonne histoire, aussi bien qu'une analyse philosophique, montrerait l'incompatibilité. On peut en citer comme exemple : la Linguistique, la Philosophie du Droit, la Pédagogie, la Statistique, la Sociologie, la Criminologie, le Folklore, etc., etc. Il y a longtemps qu'on s'en serait aperçu si l'on n'avait pas laissé la Méthodologie aux mains des spécialistes de chaque science; en Allemagne surtout, on a pris l'habitude, pour compenser la confusion habituelle des idées dans le corps d'un ouvrage, de le

faire précéder d'une longue préface soi-disant consacrée à la méthode, et qui manque précisément d'une vue philosophique générale, capable de remettre à sa vraie place le sujet traité. Errement absurde, car il est de toute évidence qu'il faut au spécialiste et au méthologiste une préparation intellectuelle toute différente, et qu'un excellent connaisseur en matière de banque et de bourse peut-être absolument incapable de bien comprendre le rôle des phénomènes monétaires dans l'ensemble complexe des relations économiques. En outre le spécialiste a presque toujours l'esprit faussé par la gloriole professorale, et voit à son petit casier une importance universelle, comme cet érudit qui vient de proclamer *Die Genealogie als Wissenchaft* en établissant successivement ses rapports avec l'histoire, les sciences politiques, la sociologie, la physiologie, etc. Des esprits ainsi gonflés et rétrécis sont aussi loin que possible de la mentalité nécessaire au méthodologiste.

Deux chapitres terminent l'ouvrage : l'un, sur la théorie de l'erreur, l'autre sur l'histoire de la logique. L'erreur est chose extra-logique : l'entendement pur ne se trompe pas plus que l'intuition poétique. On n'a l'occasion d'en parler que dans le domaine de l'analyse psychologique. Là, on peut reconnaître une certaine professionnalité de l'erreur, quelque chose comme les *idola theatri* de Bacon : l'erreur du naturalisme, celle du mathématisme, celle de l'historicisme, celle même de l'idéalisme quand il est mal compris; et de toutes ces erreurs, qui font fourmiller le champ philosophique de problèmes mal posés et inexistants, résulte la grande erreur contemporaine, celle de l'agnosticisme : car accorder qu'il existe des réalités, c'est les connaître; et si elles sont vraiment inconnaissables, leur existence même est un non-sens.

Quant à l'histoire de la logique, elle est encore à faire. Prantl, qui seul a osé aborder ce grand travail, s'est arrêté au XV[e] siècle. De plus, il n'a pas dominé son sujet, et s'en est tenu raisonnablement, mais sans critique, à la tradition aristotélicienne. Ce n'est pas ainsi qu'il aurait fallu procéder. Puisque la forme logique fondamentale est le concept, l'histoire de la logique doit être l'histoire *du concept de concept*, c'est-à-dire du concept de l'universel, à laquelle seront subordonnées deux autres études de non moindre importance : l'histoire des rapports du langage (et par conséquent de l' « esthétique ») avec la pensée; l'histoire des conceptions historiques, puisque l'histoire elle-même est, comme on l'a vu, l'un des trois grands produits typiques de l'esprit humain.

Sur le premier point M. B. Croce esquisse les transformations du concept de Platon à Aristote, de Bacon à Kant et à Hegel, le grand rénovateur, l'homme qui a découvert la vraie nature du concept, et des rapports entre les concepts. Mais Hegel lui-même a commis une erreur. Il a cru qu'il suffisait de critiquer le concept empirique et de lui opposer un meilleur modèle, sur lequel il prétendait le réformer

il n'a pas pénétré cette grande vérité pragmatiste que *toutes nos connaissances ne sont pas des connaissances théoriques*, et qu'ainsi les sciences de la nature sont destinées, quoi qu'on fasse, à rester étrangères au concept. Rickert, Bergson et son disciple Le Roy, Poincaré, Milhaud ont bien vu ce caractère de la science. Mais, du coup, ils ont oublié l'universel[1]; confondant l'art et la science, ils ont prétendu enfermer l'esprit humain dans l'individuel pour ne pas le séparer de la réalité, le réduire à la connaissance intuitive « qui s'installe dans le mouvement et adopte la vie même des choses ». — « Cette intuition atteint l'absolu » dit M. Bergson dans son *Introduction à la métaphysique*. Mais à s'en tenir là, on n'a qu'une philosophie acéphale. Ou bien cette critique ne signifie rien, ou bien elle élève, au-dessus de la science utilitaire, un mode de penser absolu qui la critique et qui la juge. Elle ne sera donc complète que lorsqu'elle aura rétabli, comme complément nécessaire de l'intuition artistique, où elle se complaît paresseusement, une philosophie de l'entendement pur.

Toute l'histoire des rapports du langage et de la pensée est l'histoire d'une erreur, formée dès Aristote dans notre monde occidental : prendre les formes du langage pour les formes de la pensée. Cette erreur fondamentale a engendré toutes les subtilités scolastiques. On s'est donné beaucoup de peine pour montrer qu'Aristote n'était pas tombé dans les absurdités où ses continuateurs se sont complus. Peu importe : il en est responsable, car il a créé le πρῶτον ψεῦδος d'où elles dérivent. Les adversaires de l'aristotélisme semblent d'abord y avoir échappé ; mais c'est une illusion : ni les humanistes, ni Bacon et les théoriciens de l'induction, ni Hegel, ni Schleiermacher, ni Kant, ni Schopenhauer n'ont su voir où était le mal. Faute d'une philosophie du langage, ils ont attaqué Aristote sur des points de détail, et sont restés fidèles au formalisme ruineux qui était la base de sa conception. Lotze, Sigwart, Wundt, Brentano ont travaillé sur le même terrain. Les logisticiens poussent actuellement ce défaut à l'extrême : ce sont les réactionnaires de la Logique. Mais en dépit d'eux tous, il se forme un mouvement de libération. Il est encore faible, mais il est sensible.

La troisième et dernière division de l'histoire de la logique devrait concerner l'Historiographie. Elle est aussi celle qui manque le plus, malgré quelques remarques heureuses faites empiriquement par les praticiens de l'histoire. La philosophie intellectualiste, faute de comprendre le caractère propre de l'histoire, n'a pu en justifier l'existence, et a engendré le scepticisme historique. Hegel avait l'esprit historique : mais en exagérant la rationalité du devenir, il est tombé dans toutes les absurdités d'une philosophie de l'histoire qui croit découvrir dans le monde un plan providentiel et un rythme dialectique absolu. Enfin

1. Ce n'est exact, pour le moins, ni de Poincaré, ni de Milhaud, qui tous deux ont protesté contre cette interprétation de leurs idées. Voir Poincaré, *La valeur de la Science*; Milhaud, *Études sur la pensée scientifique*.

chez les contemporains, un travail commence à se faire en vue de constituer scientifiquement la théorie de l'histoire : *cujus pars fui*, dit à bon droit l'auteur, sans omettre d'ailleurs de citer Bernheim, Langlois et Seignobos, Rickert, Xénopol. Quant à Taine, Karl Marx, Ranke, Lamprecht, pour intéressantes que soient leurs recherches, elles débordent le cadre de l'Historique : les opinions qu'on peut avoir sur les facteurs des événements sociaux et sur leur efficacité respective appartiennent à la philosophie générale : ils ne touchent pas à la logique de l'histoire.

Ainsi finit, sans autre conclusion, ce long et curieux mémoire, où abondent les détails amusants, les paradoxes inattendus, et souvent aussi les éclats de lumière pénétrants sur des questions singulièrement obscures de la Logique et de la Méthodologie. Pragmatisme radical en ce qui touche aux sciences de la nature, dogmatisme intellectuel intransigeant en ce qui concerne la philosophie, telles sont les deux thèses fondamentales qui en ressortent. Quelle en est la valeur, on ne pourra le dire que lorsque le grand ouvrage, dont celui-ci n'est pour ainsi dire que l'esquisse, nous aura donné avec plus de détails, la justification de la théorie du concept pur. C'est là qu'est pour le moment, la faiblesse de cette esquisse; tout ce qui est négatif et destructeur y est d'un incomparable brio, tout ce qui est affirmatif et théorématique reste flou. Prenez le chapitre sur le concept, qui est le nœud de l'ouvrage, vous y verrez nettement ce que le concept n'est pas. Les « critiques » y abondent, elles remplissent les titres des paragraphes : « Critique de la négation du concept, — critique des fausses théories sur le concept, — fausses idées sur la définition, — critiques des différentes théories sur le jugement logique, — critique de la distinction du sujet et du prédicat, — critique du syllogisme, etc., etc. ». Suffit-il de dire que le concept, c'est l'unité vraie et l'universalité rigoureuse? Surtout en rapprochant cette unité logique de l'unité organique d'un corps vivant, alors que la vie est précisément l'individualité, et par conséquent l'opposé de l'universel? Tant que ces points ne seront pas nettement éclaircis, les purs ennemis de la vérité auront beau jeu pour mettre au service de leur scepticisme la philosophie de M. Croce.

VI

Partis de la logique formelle, renaissante sous la forme logistique et sous la forme mécanique, nous sommes arrivés à une philosophie qui condamne rudement le formalisme, qui ramène toute la science à l'action et qui donne ainsi la main aux représentants les plus avancés du pragmatisme. Faut-il en conclure que la logique contemporaine se dissout en théories contradictoires? Toute cette flore ne serait-elle que la moisissure de la vieille raison?

M. Vailati, dont la compétence est bien connue en matière de logique, a publié récemment un article auquel il a donné pour titre : *Le Pragmatisme et la Logique mathématique*. Il y rappelle d'abord, ce qui est bien frappant, que le créateur du pragmatisme américain, ou plutôt du pragmaticisme, M. Charles S. Peirce, est en même temps l'auteur du *Syllabus of Logic*, des *Studies in Logic* et l'initiateur d'un mouvement original dans le champ de la logistique [1]. Mais c'est surtout en se fondant sur les travaux issus de l'école de Peano qu'il se propose de signaler une série d'analogies entre les idées directrices de ces deux sortes de recherches :

1° Elles manifestent une tendance commune à considérer la valeur de toute assertion comme dépendant avant tout de ses conséquences, ou du groupe de conséquences qu'elle implique. Cette tendance est la règle même du pragmatisme. Elle se manifeste dans la logistique par la manière de traiter les postulats, qu'on recevait autrefois avec des égards spéciaux, en vertu de leur évidence, et que la logistique nous a habitués à considérer au contraire comme des propositions pareilles à toutes les autres, le *choix* de tels ou tels de ces postulats étant tout simplement déterminé par le point où l'on veut aboutir, c'est-à-dire par leurs conséquences. A l'ancien régime, où le postulat tenait sa place par droit divin, s'est substitué un régime démocratique, où il ne doit ses fonctions qu'à ses capacités et les tient de l'autorité publique.

2° Des deux côtés on reprend à nouveau la vieille « théorie de la connaissance » en vue d'un même but, qui est d'en exclure tout ce qui est vague, indéfini, général, et d'y substituer des déterminations précises de faits, ou de rapports entre les faits.

3° On introduit l'histoire dans la logique. Dans le formulaire de Peano, l'importance de la partie historique a constamment augmenté, surtout sous l'influence de Vacca, l'un de ses principaux collaborateurs. Les théories n'y sont plus exposées sous leur aspect statique, comme des animaux empaillés avec des yeux de verre, mais comme des organismes vivants qui se développent, se nourrissent, se reproduisent; ou du moins comme des figures cinématographiques où se retrouve la continuité du mouvement réel.

4° La recherche de ce que les théories ont d'identique, sous leurs formes différentes, mène les uns et les autres à se préoccuper du langage, on en peut prendre pour exemple : Grassmann, Nagy; Couturat, auteur d'une *Histoire de la Langue universelle* (écrite en collaboration avec M. Leau); Peano, inventeur du *Latino sine flexione* [2].

5° L'élargissement logique de la théorie des définitions concorde avec la nouvelle conception pragmatiste, qui repousse l'idée de con-

1. Voir « Pragmatisme et pragmaticisme », *Revue philosophique*, février 1906.

2. J'aurais bien des réserves à faire sur cette analogie. Que les logisticiens soient d'ordinaires partisans de la langue universelle, je le crois. Mais les pragmatistes? M. Croce, qui identifie l'art et le langage, ne protesterait-il pas vive-

cepts invariables, arrêtés une fois pour toute, quel que soit le contexte qui l'entoure ou l'usage auquel on les destine. Définir un terme A, c'est dire quelle conclusion pratique on peut tirer de l'assertion : « Ceci est un A ». Or, cette formule générale d'opération est précisément celle qu'ont découverte les logiciens modernes et qu'ils ont appelé *définition implicite*. Ou peut en rapprocher, sinon même y faire rentrer la définition par postulats, où l'on définit une opération, ou une relation, en faisant simplement connaître toutes les règles qui s'y appliquent; et l'on voit que dans ce cas encore, suivant la formule célèbre de Peirce, l'idée de ce qu'on définit n'est que la somme de toutes les conséquences qui résultent de la définition.

6° La logistique n'est pas ennemie des faits particuliers; au contraire. son haut degré d'abstraction l'a conduite à se faire une règle de compléter méthodiquement ses formules par des vérifications particulières qui permettent seules de s'assurer que le groupe des propositions choisies pour principes dans une recherche déterminée ne contient rien d'*incompatible* : par ce besoin qu'a la logique pure de revenir toucher terre, comme Antée, pour y reprendre des forces, elle donne les mains au pragmatisme, qui soutient qu'une bonne méthode ne doit jamais déparer l'intuition du particulier et la généralité la plus abstraite.

7° Enfin pragmatistes et logisticiens tendent les uns et les autres au maximum de concision, de simplicité. Ils travaillent, chacun à leur manière, à guérir la science de cette espèce de dégénérescence graisseuse qui multiplie indéfiniment les propositions purement verbales, en atrophiant les quelques vérités solides qui sont vraiment le corps de la pensée. Une bonne science doit être maigre et agile. M. Vailati voudrait appliquer à cette diète le κρεῖττον ἥμισυ παντός de Platon. — J'en trouve une autre expression qui confirme bien sa thèse dans le livre de M. Croce dont je parlais plus haut : « Le progrès de l'art, c'est d'augmenter sa richesse; le progrès de la science, de simplifier sa vie. L'artiste est un prélat et le savant un franciscain ».

Je ne veux pas discuter dans le détail ces analogies : quelques-unes sont peut-être un peu extérieures; mais, dans l'ensemble, il y a certainement entre les deux tendances des raisons profondes d'accord, malgré les apparences de contradictions. Ces raisons, je les chercherais moins dans un parallélisme ou dans des coïncidences de détail que dans le caractère complémentaire de ces deux conceptions logiques.

La science moderne, à ses débuts, a été essentiellement cartésienne : je veux dire qu'elle s'est donné pour méthode de saisir d'abord la

ment? MM. Schiller ou Papini sont-ils espérantistes? Inversement tout le monde sait que M. Couturat est un adversaire très décidé du pragmatisme, contre lequel il a plusieurs fois parlé ou écrit.

vérité dans l'évidence, et qu'elle a considéré comme type idéal d'un système de connaissances celui où les premières propositions, qui servent de fondement à la certitude, sont en même temps premières au point de vue logique, et servent de principes à la déduction. En mathématiques, ce caractère est évident; il a persisté jusqu'à ces dernières années dans la théorie pure, et il persiste encore dans l'enseignement. (Il serait d'ailleurs très fâcheux de vouloir l'en expulser, s'il est vrai que la meilleure route, pour le développement des esprits individuels, est justement celle qu'a tracée le développement de la collectivité). Le mot même de démonstration est un témoin de cet état primitif : il annonce que l'on va faire naître la certitude là où il y avait ignorance ou doute, et non qu'on va établir une liaison nécessaire entre deux propositions qui pourraient fort bien rester toutes deux problématiques.

Il semble d'abord qu'en physique et dans toutes les sciences expérimentales on ait changé de bonne heure cette attitude, par l'introduction de l'hypothèse. Mais il n'en est rien. D'abord la découverte de ce fait que la méthode expérimentale est essentiellement hypothétique ne date pas de plus d'un demi-siècle. Pendant tout le XVIIIe et encore une partie du XIXe siècle, non seulement on disait volontiers comme Newton *Hypotheses non fingo*, mais on l'entendait en un sens bien plus large qu'il ne le faisait lui-même. Alors que la relativité de la connaissance était déjà théorie classique dans le petit groupe des philosophes de profession, les savants qui faisaient une supposition entendaient bien par ce détour découvrir *une loi de la nature*, la vraie loi des phénomènes; et il n'est pas douteux qu'il a régné dans tout le monde scientifique, jusqu'à une époque assez récente, un réalisme tout à fait platonicien, où la Loi prenait le rôle de l'Idée. Ce réalisme est si profondément entré dans le sens commun que le meilleur et le plus sûr moyen de faire comprendre la thèse de Platon à des élèves qui débutent en philosophie, c'est de leur demander s'ils ne pensent pas que les *lois* sont plus réelles que les phénomènes : j'en ai fait bien souvent l'épreuve dans mes classes. — Lors donc qu'on « découvrait une loi » on pensait acquérir un *principe vrai*, présentant le même genre de solidité et d'autorité pour l'esprit que présente un *fait vrai*; et l'on pouvait bien douter qu'on eût mis précisément la main sur le bon principe, mais non que ce principe existât. Une fois la formule acquise, elle devenait le fondement de l'adhésion et la base de l'enseignement; ce qui n'a pas peu contribué à l'algébrisation excessive de la physique : le mathématicien faisait l'effet de manier une sorte de vérité supérieure, plus certaine, dont la déduction provisoire du physicien n'était qu'une imitation. *Plebeii philosophi*. Les équations étaient une savonnette à vilain.

Mais tout cela reposait sur une confusion maintenant bien démêlée, au moins dans les mathématiques : la confusion entre ce qu'on peut appeler le *principe* et le *fondement* d'une théorie (les deux mots eux-

mêmes sont encore souvent pris l'un pour l'autre). Deux choses en effet sont à considérer dans un système de propositions : d'une part, comment, vraies ou fausses, elles s'impliquent logiquement les unes les autres; comment on peut les transformer, les condenser dans le plus petit nombre possible de propositions « prégnantes », ou au contraire les étaler en une suite d'applications multiples; — d'autre part, quel est leur point d'attache à la réalité, leur point d'appui psychologique dans notre esprit; en un mot, d'où viennent, à leur égard, l'adhésion et l'assentiment. Là me paraît être la raison la plus générale de l'opposition apparente, et de l'accord profond de la logistique et du pragmatisme. Toute différenciation prend d'abord, au moment où elle devient consciente, l'aspect d'une contradiction. Pour le mathématicien, l'étage des « évidences » est devenu un étage intermédiaire entre les principes les plus simples, d'où l'on veut partir, et les conséquences complexes où l'on aboutit; d'où leur déchéance et le fait, très bien remarqué par M. Vailati, que les anciens axiomes et postulats sont « rentrés dans le rang ». La logistique a jeté violemment par-dessus bord le problème de la certitude, pour s'en tenir à celui de l'implication. Quand on en parle à certains de ses adeptes, ils répondent avec un mépris juvénile : « La théorie de la certitude et de la vérité? C'est de la psychologie. » Ils diraient pour un peu : « C'est de la littérature. » Le pragmatisme, au contraire, a établi le centre de sa logique dans le second problème : la découverte du contact immédiat avec le réel; la vie et l'action deviennent pour lui la question capitale, comme la découverte de la formule minima pour l'analyste. Il s'ensuit qu'ils se transportent d'emblée aux deux pôles opposés : car, dans l'état — psychologique si l'on veut — des connaissances humaines, la certitude solide, commune entre les esprits, propre à servir de base à la preuve, se trouve presque toute placée sur des faits particuliers ou sur des propositions d'un faible degré de généralité. Mais ils ne peuvent pas se passer les uns des autres : les idées de vrai et de faux, voire même l'idée d'existentialité reviennent sans cesse se glisser dans la logique mathématique. Et réciproquement la certitude, quelque intuitive et pratique qu'elle soit dans son fondement ne devient rationnelle que lorsqu'elle est systématisée et transportée de proposition à proposition, et surtout d'esprit à esprit, par l'opération d'un argument discursif, où reparaît nécessairement l'universel. Les contradictions ne sont donc qu'apparentes. Elles se réduisent, en définitive, à la différence des tempéraments et des tournures d'esprit qui « ne considèrent pas les mêmes choses, et conduisent leurs pensées par diverses voies ». Tout porte à croire que leur développement normal les réconciliera de lui-même dans une logique intégrale, qui sera de nouveau ce qu'elle a été d'une façon confuse, et ce qu'elle doit rester d'une façon consciente : d'une part, science théorique de la conséquence; de l'autre, science normative de la vérité.

André Lalande.

DE L'ESPRIT MAGIQUE

A L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

Le problème des origines et de l'évolution de la science, souvent abordé par les plus grands philosophes, ne peut recevoir encore une solution totale ni définitive. Toutefois il ne saurait être inutile de le traiter. Nul n'en contestera l'intérêt. La question : « Qu'est-ce que la science? » est d'une actualité grandissante qui se mesure à la place tenue par la science dans notre civilisation. Or, pour connaître une chose, il faut la suivre depuis sa naissance dans toutes ses modifications successives. Ni les limites d'un article, ni celles de la vie humaine ne permettent d'achever un tel travail en ce qui concerne la science. Aussi nous bornerons-nous à étudier ici quelle modification principale de la mentalité humaine a pu permettre à la science de naître et de se développer.

Si nous trouvions un temps où prédominât parmi tous les hommes une mentalité bien caractérisée et manifestement différente de l'esprit scientifique, nous pourrions, en dégageant les lois et les caractères de cette mentalité, montrer quel chemin la pensée humaine a dû suivre nécessairement pour parvenir à la science.

Or une telle mentalité existait presque partout avant les premières civilisations et elle ressemblait absolument à celle des sauvages modernes. C'est donc à ces derniers qu'il suffira de nous en référer.

La preuve de ce que nous venons d'avancer est acquise aujourd'hui grâce aux travaux considérables des ethnographes et anthropologistes. Les Anglais Tylor et Lang particulièrement ont eu le mérite immense d'ériger ces travaux en science véritable, science que M. Salomon Reinach, entre autres éminents spécialistes de notre pays, contribue brillamment à développer par sa pénétrante ingéniosité.

I

Avant de poursuivre il convient de rappeler en peu de mots les éléments de la preuve à laquelle nous venons de faire allusion. Pour de plus amples développements on pourra consulter *Mythes, Cultes et Religions* de M. A. Lang[1].

Si l'on recueille les mythes de toutes les tribus sauvages contemporaines on remarquera aussitôt que le même mythe est le plus souvent commun à un certain nombre de ces tribus et à quelque peuple civilisé de l'antiquité. La répartition de ce mythe dans le monde sera en outre assez indépendante de la race et du voisinage, pour que tel vieux mythe indo-aryen puisse se rencontrer chez une tribu américaine, une tribu australienne, une tribu cafre, une tribu groënlandaise, et non chez les tribus congénères ou voisines de cette tribu américaine, australienne, cafre, groënlandaise.

A titre d'exemple, citons le mythe de la séparation du Ciel et de la Terre. Le Ciel et la Terre sont époux, ils ont engendré par leur union toutes les choses, ou au moins beaucoup de choses. Il devait donc y avoir un temps où leur contact devait être aussi intime qu'il appartient à un couple. Comment et pourquoi sont-ils séparés maintenant par une énorme distance? Le Ciel, Ouranos, répondent les Grecs, privait ses fils de lumière en les enfermant dans une cavité de leur mère Gaïa, la Terre. Ils en furent mécontents, et Gaïa joignit ses plaintes aux leurs. C'est pourquoi l'un d'eux, Cronos, s'arma d'une faux, mutila le vieil Ouranos, et le repoussa jusqu'à la place qu'il occupe encore aujourd'hui. Les Néo-Zélandais racontent la même histoire, à cela près que Gaïa s'appelle chez eux Papa, Ouranos, Rangi, et Cronos, Tane-Mahuta, que Papa n'entre point comme Gaïa dans le complot de ses enfants et que Tane-Mahuta n'imite pas tout à fait la barbarie de Cronos. Ce mythe, commun aux Grecs et aux Nouveaux-Zélandais, se retrouve encore chez les Acagchemnenm (Californie), et chez les Chinois[2].

1. Traduction de Léon Marillier, Paris, Félix Alcan, 1896.
2. Edward-B. Tylor, *La civilisation primitive*, Paris, 1876, I, p. 373.

En voici un autre relatif à la formation au moins partielle du monde et de l'humanité.

Comme les Chaldéens, les Égyptiens, les Aryens de l'Inde et les Grecs, des sauvages modernes racontent que certains objets, sinon tous, ont été formés par les membres déchirés d'un personnage héroïque ou divin [1].

Enfin le mythe grec qui nous représente Cronos avalant ses enfants a des parallèles chez les Australiens et les Boschimans [2].

Les Grecs trouvaient un sujet de scandale dans ces histoires barbares que les sauvages d'aujourd'hui racontent comme eux, et cependant ils y tenaient. Aussi essayaient-ils de se tirer d'affaire par des explications symboliques. Ils nous prouvent ainsi tout d'abord que ces mythes pris au sens direct ne correspondaient plus à leur mentalité; tel était le cas notamment pour le mythe de la séparation qu'ils ont en commun avec les Néo-Zélandais. Aux temps historiques tout nous montre que la religion et la philosophie des Grecs ne considéraient plus la Terre et le Ciel comme des personnages. Cette manière de se représenter le monde est au contraire absolument adéquate à la mentalité des Néo-Zélandais comme à celle de tous les sauvages modernes, et, en fait, ces sauvages ne cherchent pas à justifier symboliquement leurs mythes cosmogoniques. Les Grecs avaient donc une mentalité semblable lorsqu'ils inventèrent ou adoptèrent des mythes semblables; en se civilisant ils les conservèrent par esprit religieux, mais ils durent les revêtir de subtiles interprétations afin de pouvoir continuer à les respecter. Les Grecs ont donc passé par un état d'esprit semblable à celui des sauvages actuels. Conclure autrement serait supposer qu'un peuple au goût raffiné, aux mœurs policées, ait été de propos délibéré choisir des symboles pour lesquels son goût et ses mœurs lui inspiraient le plus d'aversion. Des contes sacrés pareils à celui de Cronos ne peuvent être chez les Grecs que des *survivances*. Il y a mille autres survivances dans les religions, les coutumes, les lois, les superstitions des peuples civilisés, tant

1. Omoroca, alias Tiamat, reine du Chaos chez les Chaldéens, *Lang*, p. 272. Le chien divin des Tinnehs, Purusha (Inde Aryenne), *ibid.*, p. 177. Le Chokanipok des Iroquois (Amérique du Nord), Ymir (Scandinavie), le Ru des Mangaïens (Sud Pacifique), le Set et l Osiris des Égyptiens, le Dionysos Zagreus des Grecs, *ibid.*, p. 225.

2. Lang, p. 275.

anciens que modernes. Et leur caractère général est qu'on ne les comprend pas si on les considère en elles-mêmes, tandis qu'elles apparaissent le plus souvent comme un corollaire naturel des croyances d'un Australien, d'un Esquimau, d'un Galibi ou d'un Zoulou. On répéterait au sujet de ces survivances ce qui vient d'être dit au sujet des mythes grecs les plus grossiers, de sorte que nous devrons reconnaître dans la mentalité sauvage contemporaine celle de l'humanité immédiatement antérieure aux premières civilisations.

II

En prenant donc la mentalité sauvage comme point de départ, et la mentalité scientifique comme point d'arrivée, nous connaîtrons dans quel sens l'évolution a dû agir pour permettre à la dernière de se développer.

Cette étude nous sera encore facilitée parce que la mentalité sauvage engendre une manière de science et de philosophie qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours sous le nom de *magie*. La mentalité sauvage n'a jamais cesser d'exister; aujourd'hui encore elle tient une place considérable dans nos esprits. Ainsi, une fois que nous aurons trouvé ses traits constitutifs là où il faut les chercher, c'est-à-dire chez le sauvage moderne, nous pourrons la suivre chez les peuples civilisés de tous les temps. On verra quels principes essentiels sont à la base de l'espèce de science et de philosophie qui lui correspondent. La différence entre ces principes et ceux de la vraie science apparaîtra sans peine. Il ne restera plus qu'à formuler cette différence pour déterminer par là même les changements qui présidèrent à la naissance de la mentalité scientifique.

« Le sauvage, dit Lang [1], ne tire pas de ligne de démarcation entre lui et les autre choses qui existent en ce monde... Il accorde la parole et les sentiments humains au soleil, à la lune, aux étoiles, aux vents, tout aussi bien qu'aux bêtes, aux oiseaux et aux poissons. » Cette confusion entre l'homme et la nature pourrait s'appeler personnification universelle. Conçue comme doctrine philosophique elle revient à un subjectivisme puisqu'elle consiste

1. *Loc. cit.*, p. 46. *État mental des sauvages*, ch. III et IV.

pour le sujet à se retrouver dans tous les objets. Le sauvage fabrique ainsi l'univers à sa propre ressemblance. Sauf la forme, chaque chose est un homme. Les animaux sont des hommes, et même souvent des hommes sorciers, des hommes supérieurs, ou si l'on veut divins, comme le montre l'énorme diffusion du culte des animaux. Le totémisme, également très répandu, suppose une parenté immédiate réelle entre l'homme et l'animal, voire la plante. Le soleil et la lune sont deux personnes de sexe différent; leur course céleste, leurs éclipses, résultent des sentiments qui les animent l'un pour l'autre à la suite d'histoires calquées sur les amours ou les querelles humaines. Il faut, à l'occasion, ménager les susceptibilités humaines d'un rocher, d'une mare, d'une brise, d'une parcelle de terre.

Cette personnification générale n'est pas du tout absurde si l'on se met à la place du sauvage. Il est un homme déjà un peu évolué, il commence à penser, d'une manière sans doute intermittente et obscure, il ébauche une explication de l'univers. Expliquer c'est comparer à un terme considéré comme parfaitement connu. Or ce terme, pour un homme d'une culture primitive, est la propre personne de cet homme qui rapportera donc tout à lui-même et au petit cercle de ses semblables. Les objets extérieurs deviendront des sauvages comme lui, à la forme près.

Mais la confusion des choses avec soi-même et de soi-même avec les choses ne suffit pas à déterminer les principes fondamentaux de la science et de la philosophie sauvages (qui pour nous ne sont pas de la science ni de la philosophie); il faut y joindre la croyance à des êtres généralement invisibles qui sont pareils aux êtres visibles, sauf la visibilité et la consistance, les âmes, les esprits, les ombres, les fantômes, en un mot il faut y joindre l'animisme.

« Autant que j'en puis juger par la masse énorme des témoignages recueillis, dit Tylor, nous devons admettre que la croyance en des êtres spirituels existe chez toutes les races inférieures avec lesquelles nous avons pu nouer des relations suffisamment intimes; tandis que l'assertion contraire ne s'applique qu'à d'anciennes tribus, ou à des tribus modernes plus ou moins imparfaitement décrites[1]. » Lang met aussi la croyance aux esprits parmi les

1. Tylor, I, p. 492.

traits essentiels de la mentalité sauvage[1]. Et presque tous les anthropologistes modernes partagent ces opinions de Lang et de Tylor; ceux qui ne les partagent pas ne parviennent à citer qu'un très petit nombre de tribus d'où l'animisme serait absent; encore disent-ils plutôt « religion » qu'« animisme ». Or si l'on considère le culte et les cérémonies comme nécessaires pour constituer la religion, on trouverait sans doute des sauvages sans religion et croyant tout de même aux esprits. Bref, l'animisme est de règle chez les sauvages et cette règle comporte peu d'exceptions, si même elle en comporte.

Il est assez naturel, pour un homme primitif, de croire aux esprits. Le vent tout d'abord lui donne l'idée d'un être invisible et doué de force. En comparant les cadavres aux vivants, le sauvage pensera que la vie est une sorte de personne surajoutée au corps, une âme formée de souffle, puisque respirer ou ne plus respirer marquent la présence ou l'absence de la vie. Les rêves, les hallucinations, les visions, vous font voir les défunts dont le corps est pourtant immobile dans une tombe, donc ces défunts ont une image qui leur survit; cette image est intelligente, elle parle, elle gesticule, elle agit, elle a même faim et soif, elle serait un homme si elle n'avait une consistance pareille à celle de la fumée et une visibilité intermittente. Les maladies entrent dans le corps ou en sortent sans qu'on les voie entrer ou sortir, et pourtant elles produisent des effets surprenants et quelquefois très rapides, d'où les primitifs concluent que ce sont des esprits.

Les mêmes raisons qui conduisent à prêter une âme aux hommes sont également valables pour les animaux. Quant aux objets inanimés, on connaît trois races inférieures qui les regardent très explicitement comme pourvus d'âmes[2]. Implicitement tous les animistes ont la même croyance : ils se représentent les fantômes des morts comme vêtus, armés, buvant, mangeant, se servant des mêmes ustensiles ou meubles que les hommes, d'où résulte qu'il faut admettre l'existence de *doubles* spirituels pour les vêtements, les armes, la boisson, la nourriture, les ustensiles, les meubles.

Que deviennent les âmes des hommes après la mort? A cette

1. Lang, p. 46-47.
2. Tylor, I, p. 557 : Algonquins (Amérique du Nord), Fidjiens (Océanie), Karens (Birmanie).

question le primitif donne plusieurs réponses qui se ramènent pour la plupart aux quatre suivantes : L'âme demeure en paix dans le sépulcre ou dans ses environs, à moins que les cérémonies funèbres n'aient pas été accomplies, négligence qui la rend vagabonde et malfaisante[1]. Ou bien l'âme habite parmi les vivants et s'intéresse à eux[2]. Elle peut encore émigrer vers un royaume des morts, assez analogue à celui des vivants, comme le rapportent plusieurs témoins oculaires[3].

On admet enfin souvent que l'âme se réincarne dans un nouveau corps humain[4], ou dans le corps d'un animal[5], ou même dans un arbre[6].

Le même sauvage peut cumuler plusieurs de ces croyances; c'est ainsi que le Zoulou loge à la fois les âmes de ses défunts en des formes humaines qui habitent un Hadès souterrain pareil à notre monde et dans les corps de serpents terrestres. Il arrive en général qu'on ne tient pas compte de la contradiction. Parfois on l'explique, et cela d'une manière bien simple : l'homme a deux, trois, quatre âmes, suivant la conciliation que l'on choisit d'établir entre les solutions précédentes. A celles-ci, nous aurions pu ajouter l'évanouissement de l'âme-fumée ou âme-souffle et le châtiment ou la récompense de l'âme responsable. Mais il faut mettre à part ces deux dernières solutions, parce que, dans le cas de la pluralité des âmes, nous voyons toujours une âme-fumée, soluble dans l'air, accompagnée d'une âme persistante, et que la croyance aux peines et à la rémunération futures s'accommode, sauf chez un peuple (les Konds d'Orissa aux Indes), de quelqu'une des solutions-types énumérées[7].

1. Australie, Nouvelle-Zélande, Iroquois, Brésiliens, Karens de Birmanie, etc.
2. Chickasaws (Amérique du Nord), indigènes des îles Aléoutiennes, Africains.
3. Kamtchadales, Ojibwas et Algonquins dans l'Amérique du Nord, Zoulous, Néo-Zélandais, peuples de l'Asie septentrionale et de l'Afrique occidentale.
4. Côte occidentale d'Afrique, Amérique du Nord, du Nord-Ouest, Groënland, Guinée, Nouvelle-Calédonie.
5. Amérique Nord-Ouest, Hurons, Tlascalans du Mexique, Içannas et Abipones du Brésil, Chiriquanes de l'Amérique du Sud, Zoulous, Nègres de la Côte d'Or.
6. Dayaks de Borneo, Santals du Bengale. — Cf., pour la destinée de l'âme, Tylor, II, ch. XII et XIII.
7. Deux âmes chez les Fidjiens : une pour les enfers, une pour la tombe. Trois chez les Malgaches : une se détruit, une se transforme en air pur, une pour la tombe. Deux chez les Algonquins : une pour la tombe, une autre pour le royaume des esprits. Quatre chez les Dakotas : les deux précédentes, plus une qui habite au village et une autre qui voltige dans les airs. Quatre pour les

Les âmes et les esprits ne constituent pas pour les primitifs tout le monde invisible. Ils croient encore implicitement à des *essences*, matières subtiles qui sont fixées sur les choses et leur transmettent certaines qualités. Ainsi la vie, si on ne la confond pas avec l'âme, sera une essence mêlée au sang et dont les esprits pourront se nourrir, comme le pensent tous les sauvages si nombreux qui offrent des sacrifices sanglants. La vie se répandra parfois sur une partie du corps et y restera fixée, même si cette partie est retranchée du corps, tels les cheveux et les rognures d'ongles. La force musculaire aussi est une essence que Cagn, héros Coschiman, tenait concentrée dans une dent[1], comme Samson dans sa chevelure. Ces essences, qualités, vertus, pouvoirs, se communiquent par le contact; ils sont funestes ou bienfaisants. Les objets *tabous*, par exemple, ne peuvent être touchés sans grave danger; or le contact des choses tabouées se neutralise par un autre contact : on s'applique sur la poitrine la plante du pied d'un chef. Les bains, pris à temps, amènent parfois le même résultat. Tout se passe donc comme si le caractère de tabou était un poison matériel superposé aux objets, poison intelligent aussi, car il sait distinguer les personnes et les choses très spéciales auxquelles il doit s'appliquer pendant une période souvent variable, il comprend et exécute ponctuellement les ordres des gens qualifiés pour le mettre en œuvre. L'institution des tabous, à la vérité, est, en quelque sorte, une spécialité des Polynésiens, en raison du développement extraordinaire que lui donnent ces peuples, mais on ne trouve guère de sauvages qui ne connaissent au moins un ou deux tabous, et M. Frazer signale des traces ou survivances des tabous chez les Juifs, les Grecs et les Romains[2].

Les essences ne se distinguent guère des esprits; comme eux, elles ont un entendement. Elles sont donc humanisées. Ajoutons, relativement à l'humanisation des esprits, que l'on agit sur eux comme sur des hommes en chair et en os : on les chasse à coups de bâton, on les enferme; ils laissent des traces de leur passage

Konds d'Orissa : une est susceptible de s'unir à une divinité, la seconde se réincarne indéfiniment dans la même tribu, la troisième est pour le royaume des morts, la quatrième se dissout. Cf. Tylor, I, ch. XI.

1. Lang, p. 330.
2. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1906, II, pp. 18-36.

sur les cendres, si l'on en croit les indigènes des îles Philippines, les Hos du nord-est de l'Inde et les tribus du Yucatan [1].

Et ainsi l'assimilation des choses et de l'homme se trouve absolument généralisée chez les sauvages par les croyances animistes, puisque celles-ci l'étendent au monde invisible. On conçoit, sans qu'il soit besoin d'insister, comment les esprits et les essences peuvent résider dans toutes les forces et tous les phénomènes de la nature et leur communiquer ainsi quelque chose d'humain. De là découle ce qu'on appellerait science et philosophie sauvages, s'il n'était plus simple de mettre à la place de ces deux mots le mot de magie.

La magie, on le sait, comporte une doctrine et un art. Bien entendu, on ne déduira les doctrines du magicien sauvage que de ses pratiques elles-mêmes.

III

De ce que les choses et l'homme, en particulier l'animal et l'homme, ne se distinguent entre eux par rien d'essentiel aux yeux du sauvage, celui-ci conclut à la facilité relative des métamorphoses, comme les mythes en témoignent déjà; mais, en outre, les primitifs croient fort souvent que certains hommes de leur entourage immédiat se changent en bêtes. Tylor cite quatre peuples sauvages de l'Asie chez lesquels la métamorphose de l'homme en tigre passe pour un phénomène courant. Il y a des hommes-léopards, des hommes-hyènes, en Afrique. Chez les Abipones du Brésil un sorcier s'enferme dans sa tente et se met à rugir; aussitôt les voisins s'enfuient en criant : « Hélas! tout son corps est déjà couvert des taches du tigre! Regardez, ses ongles croissent [2]! »

Comme l'ordre spirituel et l'ordre matériel se touchent au point de se confondre, le sauvage admettra implicitement qu'un objet peut se dématérialiser puis se rematérialiser, et que, ce faisant, le même objet montrera une certaine perspicacité : un tesson de bouteille, enterré profondément sous le passage d'un homme déterminé, distinguera cet homme parmi tant d'autres et se glissera dans son pied sans y laisser aucune trace extérieure de blessure.

1. Tylor, II, p. 257-258.
2. Tylor, I, p. 353-357.

Du poison, mis sur la porte d'une maison, empoisonnera les habitants de cette maison, mais non ceux qui passeront devant [1].

Tout le monde sait quel rôle considérable joue le contact dans la magie primitive. Nous avons montré déjà, à propos du *tabou*, que ce rôle impliquait la croyance à des espèces de fluides quasi intelligents, donc analogues aux esprits, qui se répandent sur les choses; nous les avons appelés *essences*. Par le contact on soutire plus ou moins l'essence attachée à un objet. Le vêtement d'un homme s'imprègne de la vitalité de cet homme et la conserve. « Le prêtre des fétiches nègres, sans que le malade soit près de lui, peut en reconnaître le mal, à l'aide des habits que celui-ci a portés et surtout de son bonnet [2]. » Certains sauvages pensent que pendant la grossesse d'une femme, le père du futur enfant doit s'abstenir de toucher un singe, sans quoi cet enfant serait affligé d'une tête simiesque [3]. Outre l'action par contact, il y a encore autre chose dans ce dernier exemple, mais le départ n'est point difficile à faire

Deux principes très importants et très généraux sont encore impliqués dans l'empirisme de la magie sauvage. On peut formuler l'un d'eux comme il suit : *la partie équivaut au tout*. Il a la même origine que la croyance aux communications d'essences par contact. La vie d'un homme est une essence : elle se répand sur toutes les parties de son corps, notamment sur ses cheveux et ses ongles, de sorte que si l'on peut se procurer les cheveux ou les rognures d'ongle d'un ennemi, on a une fraction de sa vie entre les mains. En détruisant ces cheveux ou ces rognures d'ongle on ne laisse pas entière la vie de son ennemi, ce qui peut la détruire puisqu'il suffit parfois de détruire une partie minime d'un corps pour le tuer. « Les Australiens mélangent avec un peu de graisse des cheveux d'un ennemi et des plumes d'aigle, puis ils brûlent le tout, cela constitue le « Bar » ou magie noire [4]. » Du même principe découle que l'on peut offrir en sacrifice aux dieux et aux fétiches une partie insignifiante de la victime, comme c'est la pratique à Madagascar, sur la côte de Guinée, chez les Tongouses [5]. Une telle manière de procéder paraîtrait œuvre de mauvais plai-

1. Lang, p. 95.
2. Tylor, I, p. 137.
3. Salomon Reinach, I, p. 141.
4. Lang, p. 94.
5. Tylor, II. p. 513-514.

sants si l'on ne savait qu'il n'y a pas de plaisanterie possible dans les débuts au moins d'un rite religieux. Le rite a sans doute plus de chances pour durer s'il favorise l'homme aux dépens du dieu, mais il a toujours fallu pour l'établir une justification, et une justification considérée comme très sûre.

L'autre principe fondamental de la magie sauvage est que *le semblable agit sur le semblable*; en d'autres termes, ou par extension : le semblable présage, attire, produit le semblable; le semblable équivaut au semblable, l'image, le signe, le symbole, à l'objet représenté. Ce principe correspond aux conséquences tirées instinctivement de la personnification universelle et de l'animisme.

Les forces naturelles étant des personnes humaines, on peut agir sur elles par la suggestion de l'exemple; quand on leur demande la production d'un phénomène, on imite soi-même ce phénomène; quand on désire un événement, on représente cet événement; réciproquement les forces naturelles annoncent leurs manifestations futures par des images présentes de ces manifestations. Il arrive aussi que les phénomènes et les événements eux-mêmes sont personnifiés. Les phénomènes, les événements semblables auront une affinité mutuelle par raison de sympathie comme des gens appartenant à la même tribu. Parfois on se servira au contraire du semblable pour repousser le semblable : quand un phénomène paraîtra nuisible, on l'imitera pour le faire cesser; en effet ce phénomène sera considéré comme une bête féroce sur laquelle on lancera une bête apprivoisée de la même espèce, ou bien encore, la personnification étant moins immédiate, on le tiendra pour une arme maniée par l'ennemi invisible, et l'on retournera cette arme contre l'ennemi.

La prise que l'image donne sur l'objet représenté, suivant la magie sauvage, peut s'expliquer par la nature attribuée à l'âme. L'âme, ou du moins une des âmes, est une image. Quand on rêve des morts, on voit leurs images. Réciproquement l'image de quelqu'un est son âme. Aussi les primitifs se refusent-ils en général à laisser faire leurs portraits; ils craignent d'aliéner leur âme. Le monde des esprits étant le monde des images, on agira sur lui et il agira lui-même par elles. Du pouvoir de celles-ci on passe tout naturellement à la vertu des signes, des symboles.

Le principe de l'action du semblable sur le semblable et ses corol-

laires reçoivent chez les sauvages un nombre immense d'applications.

Amollissez un morceau de bois par la mastication et vous amollirez le cœur des marchands de bestiaux ou des femmes. Une pluie de larmes présage une pluie atmosphérique [1]. Mais si l'on veut provoquer soi-même la pluie du ciel, il suffit d'amener la production de nuages noirs : le cultivateur allumera donc des feux qui fassent beaucoup de fumée, ou, puisque les nuages souhaités sont noirs, il sacrifiera des bœufs noirs [2]. Craignez-vous que vos enfants naissent avec des queues de singes? coupez des bâtons, images de ces queues [3]. Il faut recueillir avec soin les pierres en forme d'objets utiles ou précieux car elles assurent la possession de ces objets. Elles sont souveraines pour faire bonne chasse quand elles représentent un gibier [4]. A leur défaut, on obtiendra également un bon résultat si l'on imite par des danses les allures de ce gibier ou si on a soin de le reproduire en effigie [5]. Les effigies permettent encore une opération souvent bien utile : les frapper équivaut à frapper l'objet représenté, que ce soit une maladie ou un homme. Dans ce dernier cas le sauvage pratique, tout comme les civilisés, un envoûtement [6].

Nous terminerons ici notre esquisse de la magie sauvage, mais nous allons voir que l'épithète de sauvage est superflue parce que la magie sauvage n'est autre chose que la magie telle qu'elle a toujours existé, telle qu'elle existe encore.

IV

Toute la magie sauvage, en effet, s'est transmise à des peuples civilisés avec les croyances qui en forment la base.

Il est superflu de rappeler la place que la doctrine générale de l'animisme a occupée jusqu'à nos jours parmi les philosophies et les théologies. Nous allons passer au détail et montrer par quelques exemples combien la tradition magique s'est conservée intacte d'un étage de culture à l'autre.

1. Tylor, I, p. 138 : Zoulous, Kounds.
2. Lang, p. 91-94 : Zoulous, Boschimans.
3. Tylor, I, p. 443 : Indigènes du Brésil.
4. Lang, p. 91-92 : Canaques, Zunis.
5. Salomon Reinach, I, p. 129-133.
6. Lang, pp. 91-94 : Dacotahs, nègres.

On retrouve dans l'antiquité gréco-latine et dans les civilisations orientales les opinions des sauvages relatives au sort de l'homme après la mort. C'est ainsi que les Grecs, les Romains, les Égyptiens, les Chinois, pensent que l'âme reste dans le tombeau ou se tient aux environs du tombeau, si toutefois les rites funèbres ont été célébrés convenablement; faute de ces rites, disent les mêmes peuples, l'âme devient errante, effrayante, dangereuse.

Les Grecs avaient l'Hadès, les Romains l'Orcus ou les Enfers, les Égyptiens l'Amenti, ceux des Chinois qui ne sont ni bouddhistes, ni purement confucianistes, ont le *pays des neuf fontaines*. Hadès, Orcus, Amenti, pays des neuf fontaines, sont, sous des noms différents, la région où les morts vont mener en commun une existence effacée mais assez pareille à l'existence humaine.

Le Chinois fixe l'âme de ses ancêtres sur des tablettes, et la fait résider ainsi au foyer où elle continue d'aimer et de protéger les siens. Enfin la croyance à la métempsycose forme un des points principaux du bouddhisme et du brahmanisme; c'est dire qu'elle est professée par des centaines de millions d'individus dans l'Asie civilisée. Les pythagoriciens et les néo-pythagoriciens croyaient aussi à la métempsycose.

Ces diverses doctrines sur le sort futur de l'âme sont inconciliables, ce qui n'empêche pas d'en adopter simultanément deux ou trois. Alors, comme chez les sauvages, on ne pense pas à la contradiction, ou si on y pense on la résout par la pluralité des âmes. Les Chinois ont trois âmes : l'inférieure, semi-matérielle, appelée *koueï*, est fixée pendant la vie au bas-ventre, elle réside au tombeau après la mort, à moins que la célébration nulle ou défectueuse des rites funèbres n'en fasse un spectre vagabond et terrible; le *houen*, âme affective, âme de la poitrine, se distingue souvent assez mal du *ling*, âme de la tête; toutes deux, unies ou non, s'établissent, à la fois ou non, sur les tablettes des ancêtres et au pays des neuf fontaines. Ce sont les Chinois du Ho-nan qui indiquent le mieux une séparation nette : le *houen* suivant eux reste sur terre à jouer le rôle d'un lare familial, tandis que le *ling* est soumis à la métempsychose [1]. L'analogie entre les croyances chinoises et les croyances grecques, romaines, égyptiennes, est

1. Lieutenant-colonel Bouïnais et A. Paulus, *Le culte des morts en Annam et au Tonkin*, p. 10-12, Paris, 1893.

frappante [1]. Et le catholique moderne lui-même n'aura-t-il pas deux âmes après le jugement dernier : l'âme proprement dite, et le corps glorieux? car celui-ci, incorruptible, impalpable, généralement invisible, n'a plus d'un corps que le nom.

Sur tout ce qui concerne les âmes, nous voyons ainsi une croyance de civilisés répondre à une croyance de sauvages. Le même parallélisme va persister pour ce que nous avons appelé plus haut les essences. Dans l'Odyssée les esprits évoqués hors de l'Hadès viennent boire l'essence vitale que contient le sang des victimes égorgées, afin de pouvoir parler à haute et intelligible voix. C'est aussi de l'essence vitale que les *vampires*, *goules*, *stryges*, *lamies*, du moyen âge et de l'antiquité, appelés *broucolaques* par les Grecs modernes, soutirent au sang et à la nourriture des vivants, afin de conserver dans la tombe une sorte d'existence végétative. Suivant les occultistes, les vampires ou broucolaques sont des sorciers fraîchement enterrés, et ceux-ci ne déplacent pas leur corps matériel quand ils vont se repaître, mais leur corps astral, une âme semi-matérielle analogue à l'*ombre* des Latins et au *koueï* des Chinois [2].

L'essence vitale reste fixée à toutes les parties du corps et même sur les ongles et les cheveux. Nous savons par l'Écriture Sainte que la force musculaire de Samson était concentrée dans ses cheveux. Ces essences ont souvent la propriété de rester indéfiniment adhérentes et de ne pas s'épuiser par les effets qu'elles produisent ; telles sont les vertus curatives pour l'âme et le corps qui résident, même de nos jours, sur les reliques des saints. Quelle différence y a-t-il entre ces essences et une sorte de matière spirituelle? Aucune, suivant les occultistes, et ils ont raison.

Cette matière spirituelle qu'ils appellent *lumière astrale*, est intermédiaire entre la matière ordinaire et le pur esprit. Elle a cette consistance fluide et intermittente attribuée aux âmes par les sauvages. Quelques-uns de ceux-ci répandent des cendres sur le sol pour déceler les traces des esprits. Nous apprenons par le

1. *Nous*, *psychè*, *pneuma*, des Grecs. *Ombre*, *mânes*, *esprit*, des Romains, « L'ombre, dit Ovide, voltige autour du tombeau, l'Orcus reçoit les mânes, l'esprit monte vers les étoiles. » *Ba*, *Akba*, *Ka* et *Khaba* des Égyptiens. La négligence dans les rites funèbres ont, chez ces trois peuples anciens, la même conséquence que pour le *koueï* des Chinois.

2. Stanislas de Guaita, *La clef de la magie noire*, p. 639-641, Paris, 1897.

Talmud qu'il faut opérer de la même manière si l'on veut constater la présence des démons en maraude autour des dormeurs. « Dans les traditions allemandes, ajoute Tylor, les petits lutins laissent sur les cendres des empreintes qui ressemblent à celles d'un canard ou d'une oie [1]. » N'avons-nous pas vu, dans ces dernières années, un prêtre attester la semi-matérialité des esprits en s'armant d'une épée pour chasser les hôtes invisibles et importuns d'une maison hantée?

La magie des civilisés implique, après la sauvage, une certaine confusion de la matière et de l'esprit. Elle admet aussi la métamorphose des hommes en animaux, comme l'attestent Aputée par son *Ane d'or* chez les Romains et les nombreux sorciers qui furent brûlés au moyen âge pour s'être changés en loups. Le tesson de bouteille perspicace du sauvage se retrouve dans les *charges d'empoisonnement* des Européens. En 1687 un berger appelé Hocque fut condamné par quelqu'un de nos tribunaux français pour avoir empoisonné magiquement des bestiaux. Voici comment il s'y était pris : il avait enterré dans une étable des morceaux d'hostie consacrée, des excréments d'animaux, un écrit fait avec le sang des mêmes animaux mêlé d'eau bénite. Cette sale mixture constituait *la charge*. On ne connut que plus tard la profanation des hosties, et Hocque fut bien condamné seulement pour emploi de procédés magiques. Certains tribunaux admettaient donc l'efficacité de ces procédés au XVIIe siècle. Dans la charge de Hocque une substance invisible prend naissance, elle traverse le sol, elle pénètre le corps des bestiaux, elle s'y change en poison matériel dénué de tout rapport physique avec les ingrédients qui la composent, il y a là matérialisation à distance, et la substance émanée de la charge est certainement douée de perspicacité. Hocque fit appel : on l'enferma en compagnie d'un certain Béatrix aux gages de la police, ce qui n'empêcha point la mortalité des bestiaux de persister. Grisé par l'espion, Hocque lui dicta une lettre aux termes de laquelle un certain sorcier appelé Bras de fer était prié de *lever* la charge. Ce qui fut fait. Bras de fer déterra la charge et la brûla. De quoi Hocque mourut aussitôt avec de terribles douleurs d'entrailles

1. Tylor, II, p. 258.

parce qu'on l'avait nommé, malgré ses instances. C'est en effet une doctrine constante en magie qu'un charme, au moment où il est rompu, se retourne contre son auteur, à moins que celui-ci ne reste à couvert sous l'anonymat [1]. Il y a donc dans l'essence du charme quelque chose d'intelligent, le diable, disaient les sorciers qui croyaient sans doute à cette explication, mais ils étaient bien plutôt les adeptes inconscients d'une doctrine venue jusqu'à eux par survivance, doctrine qui humanisait à demi la matière.

La croyance aux essences, comme nous l'avons vu, fait penser tout naturellement que le contact produit des effets merveilleux. C'est aussi l'opinion de la magie des civilisés. Il n'y a pas lieu de s'étendre sur ce point. Tout le monde connaît les guérisons opérées par imposition des mains. Nul pays et nulle époque n'ont été privés du spectacle de ces prodiges, souvent réels d'ailleurs. Les vêtements d'un saint prennent par contact ses vertus miraculeuses, et il n'est pas besoin pour cela qu'ils aient été portés à même sur la peau. Un objet pieux, mis en contact avec un morceau de ces vêtements, puisera, sans la diminuer, à l'essence curative dont la relique est le support. Ainsi le contact peut agir de proche en proche, mais non pas indéfiniment. Toutes les religions modernes et anciennes utilisent le pouvoir du contact lorsqu'elles comportent une magie appliquée, c'est-à-dire des sacrements, des rites, des pratiques de dévotion.

Si nous passons au principe : *la partie équivaut au tout*, nous le voyons en honneur aussi bien chez les peuples de culture relativement avancée que chez les sauvages. Posséder les cheveux et les rognures d'ongle de quelqu'un c'est tenir sa vie entre les mains; on incorpore donc ces détritus aux poupées de cire des envoûtements et l'opération en devient beaucoup plus efficace; c'est ainsi qu'opérait notre magie du moyen âge. « Il est prescrit aux Parsis dans leur rituel sacré d'enterrer les rognures de leurs cheveux et de leurs ongles, de peur que les démons et les sorciers n'en fassent mauvais usage contre eux [2]. » Les mêmes Parsis ont fait une application heureuse du principe — la partie vaut le

1. Stanislas de Guaita, *Le temple de Satan*, p. 177-183, Paris, Librairie du Merveilleux, 1891.
2. Tylor, I, p. 136.

tout — en brûlant les poils d'un bœuf pour remplacer le sacrifice du bœuf entier[1]. Sans aller aussi loin dans l'économie, les Grecs et les Romains en arrivèrent à ne plus offrir aux dieux que les parties à peine comestibles des victimes.

Le principe fondamental de la magie sauvage, *le semblable équivaut au semblable*, avec toutes ses extensions et ses corollaires, domine aussi la magie civilisée. Celle-ci par exemple croira provoquer la pluie par une imitation de la pluie et des phénomènes qui l'accompagnent[2]. La sorcellerie du moyen âge savait même faire pleuvoir sur un espace restreint, comme un potager, par exemple, mais elle employait à cette fin un de ces procédés scatologiques pour lesquels sa prédilection était si grande : l'opératrice urinait dans un trou.

Nul n'ignore la place considérable que tenait l'envoûtement dans notre magie européenne. On envoûte encore aujourd'hui chez quelques amateurs européens aux croyances distinguées, comme chez les nègres, les Hindous modernes[3], et comme on envoûtait dans l'Inde antique[4]. C'est toujours une poupée de cire ou d'argile qui représente la personne sur laquelle on veut agir. On perfectionne l'opération en infusant au simulacre le principe vital de la future victime sous forme d'ongles, de cheveux, de morceaux de vêtements, et quand celle-ci est chrétienne, les sacrements qu'elle a déjà reçus sont conférés à la poupée, de la main d'un vrai prêtre autant que possible. Puis l'image est percée d'aiguilles ou jetée au feu, et l'on frappe ainsi à distance l'être humain que l'on visait. La logique magicienne démontre l'infaillibilité de ce procédé. Ce que subit le semblable est subi par le semblable, donc ce que l'on fait à l'image, on le fait à l'objet représenté. En résumé nous avons constaté jusqu'ici une similitude complète entre la magie sauvage et celle des peuples relativement avancés.

(*La fin prochainement.*) SAGERET.

1. Tylor, II, p. 515.
2. Les Hindous, Bergaigne cité par Lang, p. 93. — Les Serbes modernes, Tylor, I, p. 139. — Les Livoniens modernes, Salomon Reinach, II, p. 164.
3. Sir Alfred C. Lyall, *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, Paris, Ernest Thorin, 1885.
4. V. Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, p. 121, Paris, Dujarric, 1904.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I

L'Année philosophique (seizième année, 1905), publiée sous la direction de **F. Pillon**. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Félix Alcan, édit.

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1905, cinq mémoires importants dont nous allons donner l'analyse.

1° *La morale de Platon*, par V. Brochard, de l'Institut. — Dans ce mémoire, M. V. Brochard expose, d'abord, les principes de la morale de Platon, dont il montre l'importance. On a le tort de se représenter Platon comme égaré dans les spéculations abstraites; il a, au contraire, fait tous ses efforts pour traduire ses idées dans les faits; et M. Brochard essaie de démontrer que la morale d'Aristote est plus qu'en germe dans celle de Platon, et qu'il y a entre eux continuité et non opposition. D'abord, Platon substitue une conception toute nouvelle à la thèse socratique de l'identité de la science et de la vertu; dans le *Protagoras*, il montre les difficultés de cette thèse; et, dans le *Ménon*, il déclare que la vertu est, non une science, mais une opinion, due à une certaine spontanéité et à la faveur divine. La *République* nous présente une nouvelle théorie qui se retrouvera chez les stoïciens, et chez les modernes : avant la vertu morale, il y a, pour chaque être, une tâche assignée par la nature; c'est la fonction propre à chaque être; il faut que les pouvoirs de l'âme s'exercent conformément à la nature, qu'il y ait subordination du désir et du courage à la raison; et, comme la justice occupe l'âme tout entière, est située dans sa partie irrationnelle, autant que dans sa partie rationnelle, il ne suffit pas d'éclairer l'intelligence pour produire cette vertu, il faut des exercices, des habitudes, la pratique; l'éducation doit faire dans l'individu, ce que la loi fait dans l'État; l'éducation est, du reste, une affaire d'État.

Au-dessus de cette vertu moyenne, de cette opinion vraie qui peut être facilement vaincue par le désir, de cette « vertu populaire et politique », se trouve la sagesse, la science, possession naturelle de l'âme. Aristote établira une distinction analogue entre les vertus pratiques ou éthiques, et les vertus intellectuelles ou dianoétiques; et il établira, comme Platon, que la spéculation intellectuelle est la plus

haute perfection où l'homme puisse atteindre, et que la vie contemplative est loin d'être inerte et passive.

On peut envisager le bien à deux points de vue, d'abord en tant qu'il peut être possédé ou réalisé ici-bas, ensuite, en lui-même. Pour le premier problème, Platon s'oppose au jugement populaire, et à l'opinion des sophistes, en soutenant l'identité de la justice et du bonheur. Même en isolant la vertu de tous les avantages de la vie réelle, l'homme qui la pratique est plus heureux que l'homme injuste; mais, en réalité, la pratique de la justice assure à l'homme des avantages, tels que la considération, la confiance, l'estime, dont Platon tient grand compte. On pourrait croire qu'il y a loin de l'austérité paradoxale du *Gorgias* ou de la *République* aux affirmations plus humaines du *Philèbe*, que ce dialogue dénoterait même, chez Platon, une seconde philosophie. M. Brochard montre qu'il n'en est rien : Platon s'est élevé à une vue plus compréhensive, en réconciliant les deux adversaires : le bien et le plaisir. C'est, en effet, du bien qu'il s'agit, du souverain bien. Comment le définir? ni l'intelligence, ni le plaisir, pris à part, ne méritent le nom de bien. Il faut les unir suivant une certaine règle; et, dans ce mélange, l'intelligence aura la prééminence sur le plaisir, qui présente tous les caractères de l'infini et de l'instable; c'est pour cela qu'il n'est pas le bien; ici, Aristote se séparera de Platon. Pour définir le bien, Platon admettra toutes les sciences, même les sciences usuelles qui dépendent de l'expérience et s'acquièrent par routine: mais il n'admettra que les plaisirs purs; et le sage ne devra prendre des plaisirs corporels que ce qui est strictement indispensable, c'est-à-dire les plaisirs nécessaires à la vie. Ce mélange d'intelligence et de plaisir se fera selon la mesure, la beauté et la vérité.

M. Brochard montre à quelles graves difficultés se heurte la doctrine de Platon; c'est, pour les résoudre, et pour s'en tenir à une plus rigoureuse analyse psychologique, qu'Aristote a modifié cette doctrine; il a démontré que le plaisir est une réalité, un repos plutôt qu'un mouvement; aussi, peut-on faire entrer le plaisir, avec la vertu, dans la définition du souverain bien, puisqu'il est réel comme elle, et l'attribuer à la divinité. Aristote insistera sur la nécessité des biens extérieurs, pour que le bien soit vraiment complet; mais Platon l'avait dit avant lui; cette face de sa doctrine a été trop laissée dans l'ombre. Pour Platon aussi, le sage idéal ne s'isole pas de la société, et ne se désintéresse pas de tout ce qui touche à l'humanité; il est peut-être obligé d'agir ainsi dans les sociétés dégénérées; mais, dans un État mieux ordonné, il s'intéresserait à la chose publique, réalisant, par cela même, l'idéal du génie grec.

2° *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*, par G. Rodier. — Après les interprètes de la pensée platonicienne, tels que Zeller, P. Janet, M. Halévy, M. Rodier pense que la dialectique n'a été ni aussi simple et vague, comme l'ont cru les uns, ni aussi complexe

et définie qu'elle a paru aux autres. La pensée de Platon s'est développée et transformée; et, grâce aux résultats de la critique, si fragmentaires qu'ils soient relativement à la chronologie des dialogues, on peut en indiquer les étapes. D'abord, Platon a partagé les idées de Socrate sur la généralisation et la définition (*Lachès*, *Lysis*; cf. *les Mémorables*); mais, bientôt, renonçant à cet empirisme socratique, Platon réfléchit sur la subordination hiérarchique des idées générales, et passa du point de vue de l'extension à celui de la compréhension; il chercha l'explication du groupement des caractères dans leurs rapports logiques (le *Ménon*), et admit l'existence indépendante et en soi des concepts. C'est à cette doctrine que Platon s'est toujours tenu; ainsi il est idéaliste, comme l'ont été les anciens, en ce sens qu'il attribue à l'intelligible autant de réalité qu'au sensible. Ce monde des Idées a eu, dans une vie antérieure, une action sur l'esprit; aussi, la dialectique ne se borne-t-elle pas à une classification empirique des concepts; elle sera une reconstruction rationnelle de l'essence (voir *République*, VI, 509 D sqq), et comprendra deux opérations successives : un mouvement ascendant, jusqu'au genre suprême, un mouvement descendant, reconstruisant, sans recours à l'expérience, la série des Idées jusqu'aux dernières réalités. Platon n'a jamais remplacé la vision intuitive des Idées transcendantes par l'investigation discursive.

M. Rodier n'admet pas la valeur des arguments par lesquels on voudrait établir que Platon a fini par renoncer à l'existence en soi du monde intelligible; en essayant de prouver cette interprétation, on veut établir, en même temps, qu'il a transporté à l'âme la réalité dont il avait dépouillé l'Idée, et l'on s'appuie principalement sur le *Sophiste*. Platon a simplement hésité sur les moyens de réaliser le but de la dialectique, comme le montrent ses tentatives dans le *Sophiste*, le *Philèbe*, le *Timée*; il a reconnu que la pratique en était difficile. La seule évolution que présente son système est celle qui s'accomplit le jour où il s'éleva au-dessus de l'enseignement de Socrate.

3° *L'opposition des concepts, d'après Aristote*, par O. Hamelin. — M. Hamelin indique d'abord comment, dans l'antiquité, le problème de l'attribution fut une question capitale, et comment de ce problème dépendait la possibilité de la spéculation elle-même. Aristote comprit qu'en présence des arguments des Éléates, il fallait établir que l'attribution n'est pas impossible, et déterminer le sens de l'opposition contradictoire. Aussi, y a-t-il chez lui toute une théorie de l'opposition, que M. Hamelin expose dans tous ses détails. Il y a quatre sortes d'oppositions : celle des relatifs (ex. : le double et la moitié); — celle des contraires (ex. : le mal et le bien); — celle de la privation et de l'habitude (ex. : la cécité et la vue); — celle de l'affirmation et de la négation (ex. : « est assis », « n'est pas assis »). Aristote essaie de montrer que ces quatre sortes d'oppositions sont telles

qu'elles ne se ramènent pas l'une à l'autre; à son tour, M. Hamelin montre la faiblesse de la théorie aristotélicienne. Selon lui, il est difficile de distinguer l'opposition de l'habitude et de la privation, de la contradiction et surtout de la contrariété; et il faut supprimer cette sorte d'opposition, pour ne laisser subsister que l'opposition des relatifs, celle des contraires, et celle des contradictoires. On peut même aller plus loin : l'opposition des contraires se ramène à celle des corrélatifs; et l'opposition de relation est le type de toute espèce d'opposition. Il ne doit donc rester que deux sortes d'oppositions : la corrélation et la contradiction. En ce qui concerne celle-ci, Aristote, en suivant Platon, a trouvé la vérité définitive; il n'a pas défini la contradiction par l'altérité, comme le lui fait dire Zeller, car, si l'on faisait cette confusion, on reconnaîtrait comme impossible toute attribution.

4° *Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier*, par F. Pillon. — M. Séailles a écrit un important ouvrage sur Renouvier, à la doctrine duquel il adresse certaines objections. Ramener ces objections à leur juste valeur, en discuter l'importance, établir certains points de doctrine, tel est l'objet de ce savant mémoire, capital pour les études d'histoire de philosophie contemporaine. Nous en donnerons les idées essentielles. D'abord, il est utile de remarquer que la pensée de Renouvier présente une certaine évolution; après une période où le philosophe professa un panthéisme à la façon de Hégel, vint la période vraiment néo-criticiste, qui va de 1854 à 1902, et qui enveloppe le théisme et le créationnisme des derniers écrits; on a eu tort de voir en ceux-ci une « nouvelle » philosophie de Renouvier, alors qu'ils résultent d'un développement régulier et logique de sa pensée. M. Séailles a borné son étude au néo-criticisme des *Essais*; c'est aussi cette doctrine que M. Pillon étudie en suivant les critiques de M. Séailles.

D'abord, la loi du nombre. M. Pillon ne pense pas que, pour admettre l'absurdité d'un nombre infini, il soit nécessaire d'affirmer l'adéquation de notre pensée à la réalité; il suffit d'admettre que la catégorie du nombre nous donne de la réalité, considérée sous un certain aspect, une connaissance certaine, et qu'elle s'applique à toute pluralité, réelle ou possible. Il n'y a de réel que le discontinu; et cette réalité discontinue étant, par sa nature même, soumise à la loi du nombre, est finie. L'espace n'ayant pas de réalité objective, il n'est pas possible de parler de nombre infini; cette hypothèse s'évanouit avec la première. — De plus, contrairement à M. Séailles, M. Pillon soutient qu'il n'était pas possible à Renouvier d'admettre les antinomies insolubles de Kant, et de ne pas traiter les questions d'origine. Il n'aurait pas fait œuvre originale; et c'est, fort des exigences du principe de contradiction, qu'il s'est prononcé contre la régression à l'infini, et pour un commencement sans cause; après la critique de Hume et de Kant, il était impossible de revenir au raisonnement de Clarke.

nouvelle... Si l'on tient compte de l'immense diversité des formes animales et végétales connues et de l'immense laps de temps indiqué par l'accumulation des couches fossilifères, la seule chose dont il y ait lieu de s'étonner n'est pas l'étendue, mais, bien au contraire, le peu d'importance des changements des formes de la vie. »

Des faits sont là qui montrent que dès les temps géologiques certains types d'animaux ont atteint leur maximum de développement, tandis que d'autres se sont perpétués depuis les temps primaires jusqu'aux temps quaternaires et actuels; de même l'homme, loin de constituer le point terminal de l'évolution du monde animal, est arrivé à l'apogée de son développement dès la fin du tertiaire et le commencement du quaternaire. Aux époques primitives, il présentait souvent, par rapport à d'autres mammifères, un état d'infériorité due précisément à ce fait qu'il a atteint, sinon d'emblée, tout au moins assez rapidement, cette phase d'aboutissement qui, pour tout animal, restreint considérablement l'étendue et la variété des adaptations nouvelles.

Or, dès l'instant que l'homme ne représente pas le point terminal et culminant d'une série évolutive linéaire et ascendante, il est permis de supposer *a priori* que les sociétés humaines ne représentent pas, elles non plus, la phase terminale d'une évolution sociale qui, ayant commencé par les sociétés animales les plus humbles et les plus rudimentaires, aurait abouti, en passant par d'innombrables phases intermédiaires, aux sociétés humaines qui en seraient le couronnement. Et bien, les faits confirment pleinement cette supposition *a priori*.

On constate en effet l'existence de la vie sociale à tous les degrés de la vie animale, à toutes les époques géologiques. La vie sociale est aussi ancienne et aussi générale que la vie elle-même dont elle est inséparable. En ce qui concerne les sociétés humaines en particulier, si l'on veut rechercher la part d'héritage que l'homme a reçue, au point de vue social, des espèces animales qui l'ont précédé et qui sont considérées comme situées au-dessous de lui sur l'échelle de l'évolution, on arrive, en remontant de degré en degré, à cette conclusion que cette part est excessivement restreinte et que non seulement toutes les formes sociales se rencontrent chez tous les vertébrés, mais encore que la vie sociale ne constitue même pas l'apanage exclusif de ces derniers et paraît exister également chez les invertébrés. On s'aperçoit en même temps que chacune des formes sociales réalisées dans le monde animal se trouve moins en rapport avec les caractères biologiques des espèces chez lesquelles on les observe qu'avec les conditions du milieu extérieur et les besoins d'adaptation à ce milieu. C'est pourquoi n'importe quelle espèce est capable de réaliser n'importe quelle forme sociale et qu'il est impossible de classer les espèces d'après les formes sociales qu'on trouve réalisées chez elles. Bref, l'origine des sociétés animales est polyphylétique,

multiple, ce qui revient à dire qu'il n'existe entre elles aucun rapport de succession ou de progression. L'évolution sociale n'est pas linéaire, allant du simple au composé, du moins parfait au plus parfait : elle présente au contraire des séries parallèles, convergentes ou dévergentes, où les ressemblances ne sont que de simples homotypies, c'est-à-dire expriment non une égalité de structure ou de degré de développement biologique, mais une similitude dans les conditions extérieures de l'existence.

La non-comparabilité directe des sociétés animales se trouve ainsi suffisamment établie, et toute tentative de constituer une « sociologie génétique » se trouverait vouée à l'insuccès. La seule base biologique des sociétés animales est formée par ce que l'auteur appelle la *tendance associative*, tendance primitive, liée aux premières manifestations de la vie et que l'auteur considère comme une des expressions de l'activité cosmique. C'est cette tendance que les espèces cosmiques se transmettraient les unes aux autres et qui constituerait la seule chose qu'il y ait d'hérité dans les activités sociales de l'animal. Elle est « la base initiale sur laquelle s'opèrent le développement de toutes les formes possibles de l'activité sociale et l'intégration de toutes les formes possibles de l'activité individuelle ». C'est de l'étude des faits sociaux détachés de leur base biologique que naîtra un jour la véritable « sociologie comparée » qui sera en même temps la « sociologie pure ».

Disons en terminant que malgré que l'auteur nous paraisse faire la part trop grande à l'abstraction dans la considération des faits sociaux (car si ces derniers peuvent et doivent être détachés de leur base sociologique, il nous paraît difficile de les abstraire aussi complètement, dans la considération tout au moins des faits sociaux humains, de leur base psychologique), nous ne pouvons que souscrire à la conclusion générale qui se dégage de son étude et qui est celle de l'irréductibilité de la sociologie humaine à la sociologie animale.

D[r] S. JANKELEVITCH.

D[r] E. Houzé. — L'ARYEN ET L'ANTHROPOSOCIOLOGIE. In-8°, 117 p. Bruxelles, Misch, Thron, éditeurs, 1906.

On sait quels sont les dogmes essentiels de l'école anthroposociologique représentée en France par M. de Lapouge, en Allemagne par M. Ammon.

D'après cette école, les véritables fondateurs de la civilisation européenne auraient été les « Aryens », des populations dites indo-européennes ou indo-germaniques, parlant une langue ou des langues directement dérivées du sanscrit, ayant un crâne nettement dolichocéphale couvert d'une abondante chevelure blonde, de véritables

« bêtes blondes », selon l'expression de Nietzche, des hommes nés pour commander, dominer, gouverner. Ces Aryens, dont les échantillons les plus purs se trouveraient actuellement parmi les populations du nord de l'Europe, Germains, Scandinaves, Anglo-Saxons, n'auraient trouvé en arrivant en Europe que des populations à crâne brachycéphale et à cheveux bruns, populations inférieures sous tous les rapports, nées pour être dominées, pour servir en esclaves les maîtres dolichocéphales. Toutes les luttes internationales dont l'Europe a été le théâtre jusqu'à nos jours, toutes les luttes qui, dans l'intérieur de chaque état, se livrent entre elles les différentes classes sociales, se réduiraient, d'après l'école anthroposociologique, à des luttes de races, à des luttes entre maîtres et esclaves, entre dolichocéphales blonds et brachycéphales bruns. Malheureusement dans cette lutte ce sont les brachycéphales qui l'emportent peu à peu, grâce précisément à leur médiocrité, et les anthroposociologistes n'hésitent pas à déclarer que la victoire finale des esclaves brachycéphales marquera la fin de la civilisation européenne, de toute civilisation en général.

On conçoit ce qu'une pareille théorie peut avoir de flatteur pour des peuples qui, comme les Allemands, s'entendent dire qu'ils sont les seuls vrais représentants de la race de maîtres et que c'est d'eux que dépend le salut de la civilisation européenne. Mais les autres, les pauvres brachycéphales bruns, qui ont pourtant quelques raisons de se croire les auteurs de ces civilisations méditerranéennes auxquelles seule l'aveugle partialité est capable de refuser toute valeur, ces brachycéphales, disons-nous, sont en droit de trouver qu'on se montre par trop injuste à leur égard.

Mais ceci est une affaire de sentiment, et ce ne sont pas des raisons de ce genre qui sont de nature à convaincre les « aryolâtres » et les partisans de l'anthroposociologie. A leurs affirmations il faut opposer des faits, et c'est par des faits probants et incontestables que M. Houzé démolit pierre par pierre l'édifice si péniblement construit par les anthroposociologistes.

Il commence par réfuter ce qu'il appelle la « légende de l'Aryen »; cette « invention du cabinet de travail », en montrant que la langue n'a rien de commun avec les caractères physiques des types dont se composent les peuples, lesquels caractères, transmis par l'hérédité, sont transformés par l'évolution et modifiés par les croisements; que les populations du Nord sont restées le plus longtemps réfractaires à la culture intellectuelle; que les plantes cultivées, les animaux domestiques et l'industrie du bronze dont l'école anthroposociologique attribue l'importation en Europe aux Aryens, y étaient connues depuis les temps préhistoriques.

Dans la deuxième partie, l'auteur nous montre, par des considérations tirées de l'histologie et de l'histoire du développement ontogénique et phylogénique du cerveau et du crâne, que la forme que finit

par affecter ce dernier résulte de l'action du milieu et de la réaction de l'organisme vivant; elle ne constitue donc pas une propriété immuable que l'organisme soit capable de conserver malgré et contre toutes les actions et les influences que peut exercer sur lui le milieu extérieur. Plus que cela : la sélection favoriserait plutôt l'élimination des crânes dolichocéphales et la prédominance de plus en plus grande des crânes brachycéphales. Il faut vraiment avoir une prédisposition grave au pessimisme pour voir dans ce phénomène un signe de décadence au moment même où la civilisation n'a jamais atteint un degré aussi élevé que de nos jours.

L'auteur n'a pas plus de peine à réfuter les assertions de M. de Lapouge et de M. Ammon concernant la distribution des brachycéphales et des dolichocéphales parmi les populations rurales et urbaines du même territoire, parmi les populations des vallées et des montagnes, celles concernant les rapports entre la taille et l'indice céphalique, la distribution des richesses, l'émigration, bref les onze fameuses lois formulées par M. de Lapouge dans son livre sur l'Aryen.

Et il arrive à démontrer que le crâne brachycéphalique est compatible avec toutes les facultés et toutes les qualités de l'intelligence, avec tous les degrés de taille, de force physique, d'endurance et d'énergie. L'individu n'hérite que les propriétés physiques et certaines prédispositions intellectuelles et morales. Le milieu, la nourriture, l'hygiène, l'exemple, l'éducation font le reste. Et les « esclaves » brachycéphales ont encore une belle carrière à accomplir, si on les place dans des conditions de milieu favorables à l'éclosion des meilleures qualités physiques, morales et intellectuelles. Si un jour la civilisation européenne doit péricliter ou périr, ce ne sera pas parce que sa direction sera passée entre les mains des brachycéphales bruns, des peuples et des classes sociales aujourd'hui méprisées et opprimés.

D[r] S. Jankelevitch.

1° **Erich Adikes.** — Kant contra Haeckel. Für den Entwickelungsgedanken gegen den naturwissenschaftlichen Dogmatismus, vii-160 pp. Berlin, Verlag Reuther, Reichard, 1906.

2° **Julius Baumann.** — Kant und Haeckel. Freiheit und Naturnothwendigkeit, 138 pp., Gotha, E. F. Thienemann, éd., 1906.

On sait le prodigieux succès qu'ont eu en Allemagne les deux derniers ouvrages de Haeckel, dans lequel le célèbre naturaliste d'Iéna, non content de la notoriété que lui ont valu ses travaux purement scientifiques et de l'influence qu'ils ont exercé sur les esprits de son temps, avait voulu tirer les conclusions philosophiques qui d'après lui se dégagent de ces travaux et bâtir avec les matériaux dont il

disposait un véritable système qu'il n'est pas loin de considérer lui-même comme le dernier mot de la philosophie.

Le premier de ces ouvrages, *les Énigmes de l'Univers*, dont la première édition avait paru en 1899, en était en 1903 à sa huitième édition et se trouvait de ce fait répandu à cette époque au nombre de 16 000 exemplaires. Encouragé par ce succès, l'éditeur publia de cet ouvrage une édition populaire dont 100 000 exemplaires ont été vendus dès la première année. En 1904 parut le deuxième ouvrage : *Les Merveilles de la Vie*, dont plus de 10 000 exemplaires ont déjà été vendus jusqu'à ce jour. Pour des ouvrages s'annonçant comme philosophiques, un pareil succès dépasse toutes les prévisions. Combien y a-t-il d'œuvres purement littéraires de premier ordre dont le succès et la popularité sont restés bien au-dessous de la merveilleuse fortune échue aux livres de Haeckel !

Quelles sont les causes de ce succès ? Il en est tout d'abord qui sont d'ordre intrinsèque : C'est le ton dogmatique, tranchant, affirmatif qui domine d'un bout à l'autre des *Énigmes de l'Univers* et des *Merveilles de la Vie*, et la façon simpliste, à la portée de toutes les intelligences, dont s'y trouvent exposées les soi-disant vérités philosophiques que l'auteur prétend asseoir sur une base scientifique inébranlable. Ces vérités énoncées par une autorité scientifique telle que Haeckel, avaient assurément de quoi en imposer aux masses qui se sont laissé facilement séduire et qui, en quête de ce que les allemands appellent une *Weltanschauung*, c'est-à-dire d'un ensemble d'idées générales sur le monde et sur la vie, ont accepté la première philosophie qui flattait leurs goûts et qui leur apportait, sans l'ombre d'hésitation, des réponses toutes faites aux questions qui les intéressaient. Or, pour assurer le succès des livres de Haeckel, il fallait précisément que ce besoin d'idées générales existât chez les masses, et s'il est permis de regretter qu'elles se soient jetées sur une pareille pâture, le fait est assez réjouissant en lui-même, car l'existence de besoins intellectuels permet d'espérer d'un autre côté que le jour où on en appellera des masses mal éclairées aux masses mieux éclairées, on réussira à obtenir leur adhésion à des idées philosophiques plus saines, plus en rapport avec la véritable science et avec les facultés de l'esprit humain.

Du moment que les philosophes allemands ont cette chance qu'on ne retrouve au même degré dans aucun autre pays, en France peut-être encore moins qu'ailleurs, d'avoir dans les masses un public s'intéressant aux questions philosophiques, ils font bien de profiter de l'occasion que leur offrent les livres de M. Haeckel, pour mettre devant les yeux du public toutes les pièces du procès et d'en appeler à son jugement dans le grand débat que le matérialisme, représenté par Haeckel, livre actuellement à l'idéalisme critique de Kant auquel la science et la conscience modernes doivent pourtant quelques-unes de leurs plus belles conquêtes. Aussi a-t-on vu naître depuis quelques

années en Allemagne un grand nombre d'ouvrages de polémique qui tous visent à réfuter le matérialisme de Haeckel au nom de l'idéalisme kantien. Les deux ouvrages que nous avons devant les yeux appartiennent précisément à cette catégorie. M. Adikes n'a pas de peine à relever toutes les contradictions dans lesquelles se débat Haeckel toutes les fois qu'il s'efforce de rattacher sa philosophie à celle de Spinoza, et à montrer que la conception soi-disant moniste de Haeckel n'est rien moins que moniste. Cette conception est en effet tout à fait incapable d'expliquer l'origine du fait psychique et fait de simples procédés auxiliaires dont se sert la science, dans un simple but de commodité et d'opportunité, des entités objectives auxquelles il attribue une réalité transcendante : tel est notamment le cas des notions de matière, d'atomes, de forces, d'éther, etc. Haeckel oublie que le seul fait réel est précisément le fait psychique, que toute la réalité extérieure n'existe que grâce à la réalité que lui prête notre entendement, et que la réalité vraiment transcendante est celle que Kant a qualifiée de chose en soi, dont la connaissance exacte nous est inaccessible et au sujet de laquelle toutes les hypothèses et toutes les suppositions sont permises, à condition de ne pas oublier que ce ne sont que des hypothèses et des suppositions. Aux affirmations de Haeckel, M. Adikes oppose la notion du parallélisme psycho-physique universel, les manifestations physiques et les faits psychiques n'étant que deux aspects d'un seul et même phénomène, et défend la liberté de la pensée contre le dogmatisme ne souffrant pas de réplique du « libre-penseur » Haeckel.

M. Baumann, de son côté, se basant à son tour sur la distinction établie par Kant entre le phénomène et la chose en soi, défend contre la notion de la nécessité universelle affirmée par Haeckel, celle de la liberté. La catégorie de la cause ne répond à rien d'objectivement réel. C'est une exigence de notre esprit qui veut que chaque fait soit considéré comme déterminé par un fait antérieur, comme l'effet d'une cause. Mais d'un autre côté notre esprit oppose à tout ce qui est déterminé quelque chose d'absolu, d'indéterminé, et tout en créant cette opposition il est incapable de dire de quelle façon cet inconditionné, cet indéterminé doit être conçu. C'est là une notion qui dépasse l'expérience et appartient au monde des choses en soi. La question relative à la nature de la cause première ne présente donc aucun intérêt spéculatif, et chacun est libre de la concevoir selon les tendances de son tempérament et conformément à ses besoins moraux.

L'antinomie entre la nécessité universelle et la liberté se résout ainsi dans le monde des choses en soi, de même que toutes les autres antinomies établies par Kant dans sa *Critique de la Raison pure*.

Disons-le encore une fois : ce n'est pas dans le dogmatisme intolérant de Haeckel, mais bien plutôt dans l'idéalisme critique de Kant que les

partisans des droits de la pensée libre trouveront leurs meilleurs et leurs plus irréfutables arguments.

Dr S. JANKELEVITCH.

III. — Psychologie.

Alfred Binet. — LES RÉVÉLATIONS DE L'ÉCRITURE D'APRÈS UN CONTRÔLE SCIENTIFIQUE. In-8°, Paris, Félix Alcan, 1906.

Jusqu'ici la graphologie ne connaissait guère que la foi aveugle ou le scepticisme absolu. M. Binet vient de la soumettre à une critique raisonnée et scientifique. Je crois bien que c'est la première fois que pareille tentative est faite. La graphologie a supporté l'épreuve moins bien sans doute que ne comptaient ses fervents, mieux cependant, beaucoup mieux même, que n'auraient pensé les sceptiques. Démêler le vrai du faux dans tout le domaine de la graphologie constituerait une tâche bien vaste. M. Binet ne l'a pas assumée. Il s'est contenté de prendre un certain nombre de problèmes qu'il a creusés à fond et dont il a cherché la solution avec cette rigueur de méthode qui lui est propre. Son livre comprend quatre parties, que nous allons rapidement passer en revue.

PREMIÈRE PARTIE. *Le sexe de l'écriture.* — L'écriture a-t-elle des caractères sexuels et ces caractères sont-ils connus de la graphologie? Telle est la question que se pose l'auteur. Il a soumis à deux graphologues, M. Crépieux-Jamin et M. Eloy, un grand nombre d'adresses (180 au premier et 103 au second), en les priant de diagnostiquer pour chacune le sexe du scripteur. Étant donné que ce diagnostic ne comporte que deux alternatives, le hasard fournirait à lui seul 50 p. 100 de réponses exactes. Pour que l'examen graphologique donne des résultats appréciables, il faudra donc que le nombre des réponses justes dépasse 50 p. 100 pour chacun des experts. De fait, M. Crépieux-Jamin a donné 78,8 p. 100 de réponses exactes et M. Eloy 75 p. 100. Mais les graphologues ne sont pas seuls à faire ce diagnostic. Des ignorants en graphologie, mais des esprits sérieux et appliqués, ont examiné les mêmes adresses. Le chiffre de leurs réponses exactes a dépassé les 50 p. 100 du hasard, sans atteindre cependant le chiffre de réponses exactes donné par les graphologues. Si on peut dire qu'ils ont fait de la graphologie sans le savoir, ce ne peut être, croit M. Binet, qu'une graphologie intuitive. — En résumé l'écriture a un sexe et l'examen d'un écrit « permet de déterminer le sexe du scripteur, avec un pourcentage d'erreurs qui, dans les circonstances les plus favorables, a été d'un dixième ». Les chances d'erreur s'augmentent de ce fait que le scripteur peut déguiser son écriture et avec un succès tel que les plus compétents peuvent s'y laisser prendre.

DEUXIÈME PARTIE. *L'âge de l'écriture.* — Là encore il faut d'abord

éliminer l'influence du hasard. Par un calcul ingénieux l'auteur établit que, à la condition d'opérer sur un nombre considérable d'échantillons, 100 au moins, « en devinant au hasard l'âge des écritures, on commettrait une erreur moyenne de 15 ans » (exactement 15 ans 7 dixièmes). Donc « toutes les fois qu'une personne n'atteindra pas une approximation moyenne inférieure à 15 ans 7 dixièmes, on pourra la considérer pratiquement comme n'ayant pas perçu l'âge des écritures ». Pour M. Crépieux-Jamin, cette erreur moyenne a été d'un peu plus de 10 ans, par conséquent inférieure à celle du hasard. Mais des ignorants en graphologie ont fait presque aussi bien. Pour l'un d'eux l'erreur moyenne n'a pas dépassé 10 ans 6 dixièmes. — L'auteur conclut : « L'écriture a donc un âge, car les experts et aussi les ignorants en graphologie arrivent à faire des déterminations d'âge d'après l'écriture qui sont supérieures à ce que donne le pur hasard. » Mais si des moyennes on passe aux cas particuliers, le diagnostic de l'âge apparaît exposé à des erreurs si fortes que, pratiquement, sa valeur est à peu près nulle.

Troisième partie. *L'intelligence dans l'écriture.* — Les expériences de l'auteur sont ici de deux sortes : 1° l'expérience des *couples*; 2° l'expérience des *collections*.

Dans le premier cas l'expert avait à comparer l'écriture de deux sujets entre lesquels on lui annonçait, au point de vue intellectuel, une différence très grande : par exemple M. Bergson et un appariteur d'administration, intelligence moyenne; — Ernest Renan et un avoué de province, bonne intelligence moyenne; — M. Th. Ribot et un modeste artiste peintre, sans grand talent, d'esprit médiocre.

« Il y avait ainsi 36 couples d'écriture à examiner, 36 jugements à rendre. Sept experts ont été conviés à ce travail.

« Or, si on cherche pour chaque couple d'écriture dans quel sens s'est prononcée la majorité des graphologues, on constate que la majorité a eu raison 32 fois sur 36; elle est devenue même l'unanimité pour deux écritures; dans trois cas la majorité s'est prononcée pour l'écriture la moins intelligente.

« En considérant la majorité comme l'expression d'un expert particulièrement habile, on lui attribuerait donc 3 erreurs sur 36 jugements, tout le reste étant exact. Cela lui ferait un beau pourcentage de jugements exacts égal à 90. »

Ainsi le graphisme révèle en général l'intelligence du scripteur. Mais il semble bien qu'il y ait des écritures particulièrement difficiles à interpréter. C'est naturellement sur celles-là que les erreurs s'accumulent de préférence. Parmi les personnalités de valeur incontestable méconnues dans leur graphisme, citons Kœlliker, dont le portrait suivant fera frémir tous les histologistes : « Esprit médiocre, peu clair, crédule et méfiant, découragé et fourbe. Par une ruse cousue de fil blanc, il s'évertue à compenser l'absence de jugement et de perspicacité. » Renan est aussi mal traité par le même graphologue :

« Intelligence originellement médiocre et peu cultivée. De réflexion pas. En revanche la crédulité et le bavardage s'accentuent. En partie le bavardage pourrait être mis sur le compte d'une sénilité débutante. » M. Crépieux-Jamin, moins sévère, reconnaît à Renan de la clarté et de la finesse, mais lui refuse du talent. Mais celle qui a le plus à se plaindre des graphologues est encore Mme Ackermann. Elle a été jugée défavorablement par tous les experts et M. Crépieux-Jamin lui-même écrit d'elle : « Intelligence médiocre, prétention et complaisance en soi excessives. »

Dans l'épreuve des collections, les experts avaient à dégager la valeur intellectuelle de l'écriture et à la coter en chiffres, directement sans la comparer à aucune autre. Les erreurs ont été plus nombreuses que dans l'expérience des couples. Sans nier absolument que le fait d'avoir à comparer facilite la tâche du graphologue, M. Binet pense que les résultats meilleurs de la première épreuve pourraient tenir à d'autres causes, par exemple à ce que l'on demandait moins à l'expert, celui-ci n'ayant qu'à donner un jugement de comparaison et non à juger d'une façon précise au moyen de cotes; ou encore à ce que l'expert était prévenu que, dans les couples, il y avait entre les deux éléments une différence notable. « Si on est à peu près sûr que l'une d'elles (des écritures) est peu intelligente, cela aide à supposer que l'autre doit l'être. »

L'auteur, désireux de mesurer en quelque sorte la confiance des graphologues dans leurs jugements, leur a tendu un piège consistant à leur dire qu'ils s'étaient trompés pour tel ou tel spécimen et à les prier de recommencer leur examen. Deux graphologues, M. Crépieux-Jamin et M. Paulhan ont résisté à cette suggestion. Le premier est tellement sûr de lui qu'il insinue que l'erreur pourrait bien être du côté de M. Binet et que celui-ci a dû confondre les documents. Deux autres experts, il est vrai, ont été moins fermes et ont revisé leur premier jugement.

Malheureusement, les graphologues, nous dit M. Binet, ne définissent pas d'une façon suffisamment précise les signes sur lesquels ils fondent leur diagnostic. La graphologie apparaît un peu comme un art divinatoire. Nous devons le regretter et souhaiter avec l'auteur que les graphologues s'appliquent à faire une analyse claire des signes qu'ils découvrent dans un graphisme. A cette analyse devrait succéder un travail de synthèse et une démonstration de la conclusion formulée par l'expert. On pourrait ainsi « écarter tous les caprices de l'intuition et montrer que l'interprétation découle logiquement de l'ensemble des signes ».

Faisant pour l'intelligence la même contre-épreuve que pour le sexe et l'âge, M. Binet a présenté à des ignorants en graphologie l'écriture de personnes de valeur intellectuelle diverse. Si les jugements sont dans l'ensemble inférieurs à ceux des graphologues, dans certains cas cependant, il est incontestable que les ignorants ont lu l'in-

telligence dans l'écriture. L'écriture de Victorien Sardou notamment a été jugée celle d'un homme supérieur par 12 personnes contre 0. On peut donc conclure que les signes intellectuels de l'écriture sont parfois si évidents que même les profanes peuvent les percevoir.

QUATRIÈME PARTIE. *Le caractère dans l'écriture.* — La difficulté était ici, nous dit l'auteur, de trouver une méthode. Après quelques tâtonnements il s'est arrêté à la suivante. Il a mélangé des écritures de grands criminels et de braves gens qu'il connaît assez bien et il a demandé aux experts de faire les portraits des scripteurs en insistant surtout sur les qualités morales.

Parmi ces portraits il y en a de très ressemblants. Il y en a de terriblement vagues et où l'on peut trouver à peu près tout ce qu'on veut. Il y en a aussi qui font avec l'original un contraste du plus haut comique. On ne peut que recommander aux mélancoliques et aux neurasthéniques la lecture du cas Vidal. Si elle ne les déride pas, c'est qu'ils sont incurables ou peu s'en faut. Vidal, le tueur de femmes, nous est présenté tour à tour comme une jeune fille (ou une jeune femme) capable d'affection et d'altruisme, mais dont les élans sont réglés et contenus; comme un adolescent doué « d'une très grande émotivité dans un tempérament nerveux et susceptible », et qui pourrait bien être M. Binet lui-même âgé de quinze à dix-huit ans; et enfin comme un « penseur » dont le graphisme doit ressembler beaucoup à celui de Taine.

M. Binet a renouvelé pour le caractère l'expérience des couples, associant à un criminel un honnête homme et priant l'expert de « distinguer celui des deux documents qui révèle la moralité la moins basse ». Il leur a demandé également d'établir entre les scripteurs une sorte de hiérarchie fondée sur leur moralité respective. Les résultats obtenus l'amènent à conclure que la graphologie des caractères semble beaucoup moins avancée que celle de l'intelligence.

Le chapitre de conclusion générale serait à citer tout entier. Bornons-nous à en retenir les principaux points.

Le premier, c'est que dans les solutions des graphologues il y a une part de vérité. Cette part, malheureusement, ne saurait être mesurée, car elle varie beaucoup suivant le document présenté à l'expert et surtout suivant la compétence de l'expert lui-même.

Le second point c'est que, s'il existe dans l'écriture des signes qui *généralement* correspondent à des qualités intellectuelles ou morales, la correspondance n'est pas absolue. Le lien entre le signe et la chose signifiée peut manquer. La graphologie reste donc un art faillible.

Le troisième point enfin c'est que la graphologie doit cesser d'être un sacerdoce où tout s'opère par intuition, et qu'elle a tout intérêt à s'ouvrir aux recherches scientifiques. M. Binet offre son concours. Après ce qu'il vient de faire déjà pour la graphologie, les graphologues ne sauraient mieux faire que de l'accepter.

D[r] J. ROGUES DE FURSAC.

N. Kostyleff. — Les substituts de l'ame dans la philosophie moderne. In-8°, Paris, Félix Alcan, 1906.

M. Kostyleff fait remarquer, — après d'autres auteurs, — que « la notion des phénomènes psychiques est tout à fait hétérogène à celle du substratum physique de la vie. On croit facilement saisir l'essence même d'un phénomène psychique en poursuivant les excitations nerveuses dans leur processus de pénétration jusqu'au moment où elles deviennent conscientes, on cherche au bout de ce processus les substituts physiques de l'âme, mais on est forcé d'avouer que les données psychologiques — les images mentales, les souvenirs, les idées — y restent tout à fait étrangères ». — La psychologie moderne est comme on l'a dit il y a longtemps déjà, une psychologie sans âme. Mais ce n'est pas tout d'avoir supprimé l'âme, il faudrait la remplacer, arriver sans elle à une conception générale de la vie mentale, et « l'âme et ses qualités, la grande entité et les petites entités n'ont pas cédé leur place à une connaissance absolument concrète et homogène de l'être ».

M. Kostyleff examine donc la question des « substituts de l'âme ». Son étude, après une introduction, est divisée en quatre parties. Dans la première il étudie la conception chimique de la vie d'après Le Dantec; dans la seconde, la conception mécanique de la vie d'après Lehnder; dans la troisième, la critique des données psychologiques, et dans la quatrième enfin, la coordination des données psychologiques avec les données de la science objective.

L'auteur estime que l'hypothèse biologique et la critique psychologique « font penser au percement d'un tunnel qui se fait des deux côtés à la fois. Elles n'acquièrent toute leur valeur qu'au moment de la jonction. Mais tandis que pour les ingénieurs cette dernière est prévue et calculée, les physiologistes et les psychologues ont travaillé sans se connaître, guidés par le déterminisme de l'évolution scientifique. C'est pourquoi leur travail est resté jusqu'au dernier moment sans résultat ».

D'après l'auteur, il faut, pour comprendre dans son ensemble la vie mentale substituée à l'idée de l'âme l'idée d'un groupement de réflexes. Cette hypothèse est nécessaire à la synthèse objective des phénomènes, « la notion des réflexes étant substituée aux données psychologiques, la synthèse objective se trouvera enfin libérée d'une contradiction qui en empêchait l'unité ». Elle est nécessaire aussi à la psychologie. « Il suffit de remplacer le mot images par le mot réflexes pour que la loi de l'assimilation fonctionnelle nous explique d'une manière tout à fait précise, comment ces derniers peuvent être renforcés, restaurés, étagés, etc. » Toute la vie des images mentales devient alors « simple et claire ». Par exemple, « un enfant ne possède qu'un nombre de réflexes très limité, c'est pourquoi, quelque attention qu'il y mette, il ne parvient pas à percevoir les images très complexes... Un adulte, par contre, possède déjà toute une collection

de réflexes et chaque fois qu'il voit un homme, un cheval, un chien, etc., c'est un ensemble de réflexes déjà anciens qui entre en jeu avec quelques modifications. On peut dire qu'il lit dans l'univers par images, comme on lit dans un livre par syllabes ». La vie des idées abstraites, la formation des jugements, etc., sont éclairées d'une manière analogue.

Enfin l'auteur indique la signification que prend de son point de vue, « l'ensemble des phénomènes psychiques qu'on appelle « âme » et le sujet auquel on l'attribue, « le moi ». « Ici, dit-il, nous aurons également la profonde satisfaction de constater qu'il ne s'agira plus de classer des notions hétérogènes et contradictoires, mais des données scientifiques de la même nature. Mais de même que chaque phénomène psychique en particulier, on peut envisager l'âme de deux points de vue différents et les définir de deux manières différentes. Nous pouvons dire qu'objectivement l'âme présente l'ensemble des réflexes périphériques et internes qui atteignent les centres corticaux. Mais nous pouvons dire aussi que cet ensemble de réflexes se révèle subjectivement, à notre sens interne, comme une mosaïque de sensations. » Pour le but de la science, qui est l'unification de notre savoir, la définition objective peut suffire, mais elle « ne peut pas suffire au profane. Le schéma des réflexes est beaucoup plus pâle et plus pauvre que le monde des pensées, des souvenirs et des jugements. Voilà pourquoi nous sommes obligés non pas de la compléter, mais de présenter — en regard du texte — une traduction dans le langage subjectif ». On comprend cette nécessité et le rapport entre l'aspect objectif et l'aspect subjectif de l'âme si l'on se rend compte du rôle que la connaissance objective et la connaissance introspective jouent dans la vie pratique.

L'ouvrage de M. Kostyleff m'a paru sérieusement fait. L'auteur connaît et cite un grand nombre de travaux et d'auteurs contemporains. Il me semble en ignorer ou en négliger à tort plusieurs autres, un peu antérieurs, et je crains que cela ne lui ait fait juger ses conclusions plus neuves qu'elles ne sont en réalité. Je pense aussi qu'il ne pose pas très bien le problème des rapports de l'organisme et de l'esprit. Mais si c'est là un défaut, il lui est commun avec presque tous les psychologues et tous les philosophes qui se sont occupés de la question.

Fr. P.

Pillsbury. — L'ATTENTION. In-12, Paris, Doin.

L'ouvrage que le professeur Pillsbury vient de faire paraître, dans la bibliothèque du Dr Toulouse, ne manque pas d'intérêt. Quoique ce travail revête le plus souvent un caractère plutôt critique que positif, son auteur a su y apporter des qualités sérieuses d'ordre et de mé-

thode. L'on a tant écrit sur l'attention, durant ces dix dernières années, qu'il était utile, sinon indispensable, de faire des récapitulations générales de tous ces travaux, répandus un peu partout. Je ne crois pas que le travail de P. fasse double emploi avec le mien; j'estime, au contraire, que l'un et l'autre se complètent parfois utilement.

L'étude de M. P. se subdivise en quinze chapitres de valeur fort inégale. Conformément à l'opinion de la plupart des psychologues, l'auteur pose d'abord comme une loi générale, que l'attention n'est pas une faculté de l'esprit, mais au contraire une propriété générale de l'activité psychique, prise dans son sens le plus large et le plus étendu.

On peut envisager le phénomène d'attention sous deux points de vue différents : 1° il peut être considéré comme un « processus »; 2° il peut être étudié en tant que « fonction analytique » de l'esprit. Comme processus, l'attention accroît la clarté d'une idée aux dépens des autres. Sa fonction analytique dépend étroitement du changement dans la clarté des idées et elle doit être alors interprétée, non comme un fait initial, mais comme un fait dérivé.

P. critique d'une façon générale toutes les définitions de l'attention. Il s'en prend particulièrement à la théorie « motrice » de Th. Ribot parce qu'elle est la plus connue de toutes. L'attention — dit-il — est sans doute accompagnée de phénomènes moteurs « très largement répandus », mais les phénomènes organiques qui l'accompagnent se développent parallèlement à son action, mais ne la précèdent pas. P. exagère peut-être un peu quand il prétend que les phénomènes respiratoires constituent les variations physiologiques les plus expressives de l'acte d'attention. Il n'est pas douteux, ce me semble, que les modifications circulatoires sont aussi manifestes et aussi nettement caractérisées que les premières.

L'acte d'attention est subordonné à deux ordres de faits : 1° énumération des conditions présentes (objectives); 2° influence des conditions plus lointaines (subjectives) qui composent l'expérience héréditaire ou acquise de l'individu. Les conditions objectives se ramènent finalement à l'étendue, à l'intensité et à la durée du « stimulus ». Les conditions subjectives sont incluses dans l'idée présente à l'esprit au moment de l'acte, laquelle est influencée par l'attitude mentale du moment, par l'éducation, le milieu social et l'hérédité de l'individu. L'auteur n'admet pas que l'intérêt et le sentiment d'activité puissent jouer un rôle conditionnel dans l'attention (ch. IV).

Dans le chapitre V, l'auteur examine les effets de l'attention sur la conscience. L'attention peut se porter simultanément et d'une manière efficace sur quatre ou cinq objets visuels ou sur cinq à huit objets auditifs. Un acte d'attention dure de trois à vingt-quatre secondes ou, plus communément, de cinq à huit secondes.

Tout en nous rappelant que l'attention augmente la vitesse d'entrée d'une sensation dans la conscience et rend plus court le temps de

réaction, P. devient un peu obscur dès qu'il veut expliquer « physiologiquement », les oscillations de l'attention : « Dire qu'elles sont provoquées, pour une partie, par la fatigue des cellules corticales et pour autre partie, par le débordement des rythmes des centres respiratoires et vaso-moteurs de la moelle sur les cellules corticales », c'est émettre une opinion d'ordre plutôt philosophique que physiologique.

L'auteur aborde maintenant (ch. VI) la psychologie proprement dite de l'attention. Dans tout acte d'attention il y a de « l'association »; celle-ci constitue la condition objective de cet acte, lequel est aussi subordonné à des conditions subjectives, en rapport avec les antécédents, l'hérédité, etc., du sujet. L'attention détermine simultanément quelles sont les sensations qui doivent entrer dans la conscience et les associations qu'elles y provoqueront. L'attention est aussi liée à la mémoire, à la volonté et au raisonnement, par des rapports étroits. La volonté — entre autres — exprimant une action, laquelle repose sur une sensation, est entièrement contrôlée par l'attention.

Mais ici P. reprend en détail toutes les théories qui prétendent expliquer le phénomène d'attention. Ses critiques sont toujours négatives et peut-être un peu préconçues. Rien ne prouve, dans le domaine des faits, que la théorie de Ribot ait fait son temps. On peut la modifier partiellement, mais le fond en est toujours vivant. Dire que les sentiments succèdent à l'acte d'attention plutôt qu'ils ne le précèdent, c'est méconnaître le rôle anticipateur que joue le cerveau. P. conclut que toutes les théories sont bonnes en soi, mais sont toutes nécessairement incomplètes. Il laisse entrevoir plutôt qu'il ne l'affirme, que la synthèse de toutes ces thèses, nous donnerait la théorie satisfaisante. L'auteur base, dans tous les cas, les différents aspects du problème, sur le parallélisme psycho-physique. C'est en rangeant, d'une part, les faits physiques de l'attention et, d'autre part, ses manifestations psychiques, que l'on évite la confusion : l'attention s'explique par des concomitances, mais non par des causes. Nous passons ensuite de la physiologie à la méthodologie et à la pathologie. D'abord, aucune des méthodes employées pour mesurer l'attention (temps de réaction, méthode graphique de Mosso, etc.) ne donne entière satisfaction à P.; dans l'avant-dernier chapitre, la psychologie pathologique de la question est à peine effleurée. En définitive, qu'est l'attention pour M. P.? « elle n'est rien de plus que l'action réciproque des différentes cellules nerveuses ».

L'ouvrage de Pillsbury représente une assez grande somme d'efforts; nous y trouvons une multitude de faits. Cependant c'est bien en vain que nous y chercherions des conclusions précises et circonstanciées. Certes les critiques de P. sont souvent ingénieuses, mais il me semble qu'elles découlent trop fréquemment de l'intuition et de l'imagination, au lieu d'être la résultante et le fruit de l'expérimen-

tation. Ceci étant dit, je crois que l'œuvre de P. peut être lue avec profit par tous les psychologues.

J.-P. NAYRAC.

M. L. Wodon. — SUR QUELQUES ERREURS DE MÉTHODE DANS L'ÉTUDE DE L'HOMME PRIMITIF. Éditions de l'Institut Solvay, fasc. 4, Bruxelles, Misch et Thron, éditeurs, 1906, 87 p.

Cet opuscule est consacré à l'analyse critique des principales conceptions de M. Bücher relatives aux origines de l'activité économique et de la technique. On sait que d'après cet auteur l'humanité primitive ne connaîtrait aucune organisation économique et que le travail chez elle n'aurait pas pour but de produire, d'acquérir et d'accumuler des objets de consommation, mais découlerait du simple besoin d'expansion organique de dépense d'énergie, bref qu'il ne serait qu'un jeu.

Et tout d'abord M. Wodon fait observer avec justesse que l'homme primitif non social, tel que le conçoit M. Bücher, est une création arbitraire. Il est impossible de concevoir l'homme, même le plus primitif, autrement que vivant en association sans laquelle il aurait succombé dans la lutte pour la vie. L'homme non social n'est pas encore un homme; et l'état social est l'état préhumain. En deuxième lieu, les peuples les plus primitifs que nous connaissons actuellement, les tribus australiennes décrites par Spencer et Gillen, les Botocudos décrits par Roth, les Bororos décrits par von der Steinen, les Veddahs de Ceylan et autres présentent tous une organisation économique et sociale plus ou moins compliquée. L'égoïsme dont M. Bücher, dote l'homme primitif et qui se manifesterait dans ses rapports avec les proches et les enfants, est également réfuté par les travaux de Steinmetz qui montre au contraire que le primitif est d'une façon général tendre envers ses enfants, doux et compatissant envers les vieillards et les infirmes. Les traits contraires existent certainement, mais rien ne prouve qu'ils soient, comme le voudrait M. Bücher une survivance de l'état primitif. Non moins arbitraires seraient les conclusions de M. Bücher concernant les rapports entre les sexes. Dans le fait que l'homme et la femme vivent et travaillent séparément et qu'il existe même des *tabous commensaux* qui défendent aux hommes de manger en compagnie des femmes, M. Bücher voit une nouvelle preuve du caractère non social, égoïste, individualiste de l'homme primitif. Rien ne serait plus faux, d'après M. Wodon. L'homme et la femme se répartissent les tâches et les travaux selon leurs aptitudes et leurs capacités. A l'homme la chasse et la pêche, à la femme les travaux agricoles. A l'homme la nourriture animale, à la femme la nourriture végétale. L'homme et la femme s'en vont chacun de son côté, parce qu'ils ne peuvent faire autrement. Cette séparation résulte précisément du mode particulier d'organisation de la production chez

l'humanité primitive. Quant aux tabous commensaux, rien ne prouve qu'ils aient précédé et créé cette séparation; n'auraient-ils pas plutôt été inventés pour consacrer une coutume imposée par la force des choses?

L'identification du travail avec le jeu résulte également chez M. Bücher d'une fausse interprétation des faits qui ne tient aucun compte des mobiles psychologiques, et de son parti pris de voir dans chaque trait qui ne cadre pas bien avec l'ensemble d'un état social donné, une survivance d'un état social antérieur. De ce que l'homme primitif chantait ou dansait en exécutant certains travaux il ne s'ensuit pas que les techniques soient toutes sorties du jeu. Si les premières inventions ont été dues au hasard, le fait que l'homme primitif a su chaque fois utiliser le hasard prouve qu'il était capable d'une certaine dose de réflexion, d'un véritable travail mental. Les travaux d'ornementation auxquels se livraient les hommes primitifs supposent également une attention soutenue, une sûreté de main, un don d'observation qui n'ont rien de commun avec le jeu proprement dit. Ce sont précisément les peuples chasseurs, chez lesquels leurs occupations ordinaires développent au plus haut point la sûreté de main et l'esprit d'observation qui font preuve d'une habileté artistique remarquable (d'après Grosse). Il y aurait donc des cas où l'art serait postérieur au travail.

C'est ainsi que cet « être de rêve », ce « fantôme », comme M. Wodon qualifie l'homme primitif de M. Bücher, s'évanouit à la lumière des faits et de l'analyse logique.

Dr S. JANKELEVITCH.

Séverac. — LA SECTE RUSSE DES HOMMES DE DIEU. Cornély, 1906, 255 p.

Intéressante étude sur une des plus curieuses sectes russes. L'auteur a dépouillé l'abondante littérature russe sur la question et a fait une enquête personnelle auprès d'un certain nombre de groupes sectaires : il a recueilli quelques faits et documents nouveaux et catalogué les cantiques de la secte. Son travail constitue donc une monographie très sérieuse et en même temps une contribution utile à la psychologie des sectes. La secte des Hommes de Dieu est en effet un bel exemple de régression religieuse; c'est un christianisme appauvri dans son dogme et dans son culte, revenu à une vague théologie populaire, à une morale étroitement et primitivement ascétique, à un culte inférieur; on y voit reparaître les formes frustes que l'évolution chrétienne a primitivement compliquées ou dénaturées; voir par exemple les mouvements préextatiques ou ferveur, l'extase, le prophétisme, etc. (p. 62 et suiv.).

H. DELACROIX.

Ch. A. Dubray. — The theory of psychical dispositions, in-8°, 170 p. New-York, Macmillan and C°.

Les théories modernes sur l'existence d'une âme substantielle tentent généralement à la rejeter. Cette position est-elle conciliable avec la conception de dispositions psychiques et, au cas où la réponse serait négative, quelle conclusion en tirer? Tel est l'objet du présent ouvrage. L'auteur commence par une revue sommaire des faits, suivie d'un exposé historique de l'antiquité jusqu'à nos jours, puis il étudie la nature des dispositions psychiques pour conclure en faveur du substantialisme.

Il y a en nous des facultés innées que nous recevons avec l'existence elle-même, qui sont incrustées dans notre nature et influencent nos états de conscience. Mais, outre ces propriétés innées, il y a aussi l'expérience passée qui a laissé sa trace et qui exerce son influence sur le présent; il y a du permanent sous le flux perpétuel des états de conscience. Comment un passé qui semble disparu peut-il affecter le présent?

Je me borne à mentionner la partie historique de l'ouvrage (p. 11-66) quoiqu'elle soit fort bien faite. Les auteurs énumérés sont rangés en deux groupes selon qu'ils attribuent à l'âme le fait de la rétention, dans la mémoire et l'habitude (Platon, St Augustin, Leibniz, l'École écossaise, Herbart, etc.), ou qu'ils l'attribuent principalement à l'organisme (Aristote, Descartes, Malebranche, Locke, Condillac).

L'auteur expose ensuite les théories modernes qui, à proprement parler n'appartiennent pas encore à l'histoire et les répartit en trois classes : celles qui attribuent aux dispositions une nature psychique (Lotze, Lipps, etc.); celles qui admettent une explication psycho-physique (Ebbinghaus, Höffding, Wundt, James, Baldwin, Bergson, etc.); celles qui se contentent d'une explication physique (Maudsley, Ribot, Richet, Sollier, etc.).

Maintenant laissons l'histoire des doctrines anciennes ou contemporaines pour examiner la nature des dispositions en général.

Le mot « disposition » a plusieurs sens. Étymologiquement, il évoque l'idée d'une distribution de parties d'un tout (*dis* — positio; διάθεσις), un ordre ou arrangement de choses matérielles. Dans un sens légèrement différent, il signifie destination (disposer de ses biens); l'idée de volonté devient de plus en plus prédominante quand on parle d'une loi, d'un commandement, etc. Nous l'entendons aussi comme désignant une aptitude résultant de la constitution ou de l'essence d'une chose; appliquée à l'homme, elle désigne surtout ses aptitudes mentales et morales (tempérament, caractère sous sa forme permanente ou dans ses manifestations transitoires, telle que disposition aimable, mélancolique, etc.). En somme, le mot est pris soit dans un sens passif, désignant un état actuel; soit dans un sens actif, désignant un état potentiel qui paraît s'actualiser en une fin. Ce terme est préférable à ceux de résidus, traces, vestiges qu'on a souvent employés;

parce que ceux-ci ont « une connotation structurale », tandis que la disposition incline plus vers une interprétation fonctionnelle des faits. Notons en passant que cette identification établie par l'auteur entre les résidus et la disposition montre par avance que son étude sera restreinte exclusivement à l'habitude et à la mémoire, quoiqu'il y ait certainement dans l'homme d'autres dispositions.

Toutes les théories ci-dessus mentionnées s'accordent sur ce point, que la disposition implique deux choses : un état actuel, une tendance à reproduire un processus ou une fonction passés. La disposition passe de la puissance à l'acte par l'effet d'une excitation.

Beaucoup de psychologues (Wundt, Lipps, Baldwin), tout en admettant l'existence des dispositions *psychiques*, déclarent qu'on n'en peut rien dire, parce qu'elles sont du domaine de l'inconscient. A quoi notre auteur objecte que nous ne connaissons pas mieux la nature des dispositions *physiques* sur laquelle on ne peut faire que des hypothèses qu'il énumère (p. 94). A la vérité pour celles-ci nous pouvons admettre des dispositions fonctionnelles qui seraient de légères persistances de fonction : pour les dispositions psychiques cette hypothèse est inacceptable, puisqu'il faudrait admettre des *présentations* inconscientes; ce qui est impossible et contradictoire. En somme, la nature de ces deux formes de dispositions est obscure ; mais surtout celle des dispositions psychiques.

Comment pouvons-nous les connaître? Pour cela, il faut dépasser l'expérience pure et admettre des conditions qui se dérobent à l'observation directe : les dispositions sont connues par leurs effets dont le principal est de faciliter par la répétition. Inconscientes par nature, elles sont une étape entre deux états conscients. Au reste, l'auteur résume comme il suit la caractéristique générale des dispositions :

1° Toute disposition est un changement produit par un état précédent et y correspond; elle est le reste d'un état de conscience passé ou d'une série accumulée d'expériences;

2° Elle est permanente, durable et unit deux états de conscience transitoires;

3° Elle est latente et ne peut être connue que par ses effets;

4° En général, elle se fortifie par la répétition et s'affaiblit par l'inactivité;

5° Sa direction peut être changée, par exemple dans l'association des idées.

On a souvent assimilé la disposition à l'énergie potentielle, parce qu'elle accumule l'énergie et la transmet. Toutefois, il convient de noter une différence. Toutes deux supposent un emmagasinement, mais elles diffèrent quant à la fin actuelle vers laquelle elles tendent. La disposition est une tendance à l'action, à la reproduction d'un processus. L'autre tend à la production d'un processus inverse, réaction ou action contraire : si on jette une pierre en l'air, son énergie potentielle la fera retomber (p. 107-109).

Dans la dernière partie de son livre, l'auteur passe à ce qu'il appelle « l'aspect logique de la théorie des dispositions psychiques », c'est-à-dire, en réalité, à un problème métaphysique. Ces dispositions exigent des conditions sans lesquelles on ne peut logiquement les admettre, et nous avons vu précédemment qu'elles s'imposent à titre de *faits*.

La psychologie actuelle n'est ni matérialiste ni spiritualiste (au sens substantiel). L'opinion prévalente est celle qui, sous diverses formes, réduit l'esprit à une série d'états de conscience (p. 121 sq.). L'auteur expose et critique successivement l'épiphénoménisme, l'hypothèse du parallélisme psychophysique et le monisme, qui n'en diffère qu'en ce qu'il suppose que les deux séries, physique et psychique, sont enveloppées dans un système plus compréhensif qui les explique. Contre ces systèmes il plaide en faveur de l'existence d'un être permanent (*permanent being*) qui maintient l'unité et conserve les dispositions; en note une discussion très serrée de la théorie de M. James exposée sous le nom de « courant de la pensée ». Elle n'est pas plus acceptable que celles que cet auteur rejette : Hame faisant du moi un faisceau de perceptions successives; Stuart Mill avec sa série d'états de conscience qui se connaîtrait elle-même comme série, Taine pour qui le moi est un tissu d'événements continu. M. Dubray critique également deux autres moins connues. Celle de Bradley : — qui entend par âme non seulement les phénomènes actuels, mais le passé réductible à des dispositions, lesquelles ne sont pas des phénomènes, mais des fictions légitimes pour expliquer l'apparition des phénomènes; en sorte que l'âme est ainsi caractérisée non seulement par son présent, mais pour le passé qui lui a appartenu. Est-ce une explication acceptable? Puis celle d'Ebbinghaus — qui admet une *Gesammtheit*. L'âme n'est pas une somme, mais une totalité, un ensemble, un assemblage des états de conscience. Le moi est un système, un complexus de la même manière que le sont une plante ou un animal. Une pensée qui est au premier plan dans la conscience est attribuée au moi; elle devient (quand une autre a pris sa place) une partie du moi et contribue à le constituer.

Ayant donc rejeté toutes ces fragiles explications, Dubray conclut « que l'existence des dispositions nous force à admettre une âme et sur ce point il se rattache à la solution des scolastiques, notamment St Thomas d'Aquin. On en sera peu surpris si l'on remarque que ce travail émane de l'Université catholique de Washington. Il faut d'ailleurs reconnaître que cet acte d'adhésion n'entraîne aucun parti pris, et que l'auteur qui connaît très bien la psychologie contemporaine l'expose et la critique avec impartialité. Sa position sera d'ailleurs mieux marquée par quelques extraits de sa conclusion.

« La conception scolastique de l'âme semble remplir les conditions requises pour une théorie des dispositions psychiques. Elle ne nous fait pas connaître ces dispositions directement et immédiatement, mais elle rend leur existence possible. Nous avons un sujet per-

manent et identique, qui est modifié dans ses diverses facultés par les dispositions qu'il reçoit, un sujet dont les opérations peuvent être facilitées, qui peut réellement posséder son passé, le retenir, le reconnaître comme tel.... Finalement la théorie, en même temps qu'elle explique la possibilité de dispositions purement psychiques, ne néglige pas néanmoins les dispositions physiques, puisque l'âme ne communique pas au corps tout son être et ne distribue pas en lui toutes ses opérations. Le corps concourt même aux plus hautes fonctions de l'esprit; il conserve aussi les dispositions qui ne sont pas seulement matérielles, mais nécessairement psychophysiques, puisque le corps entier, jusque dans ses plus petites fibres, est pénétré par l'âme et tire d'elle toute son activité. Ainsi toutes les facultés, dispositions et habitudes, les séries organiques et mentales, le corps et l'âme sont combinés en une harmonieuse unité qui rend possible leur influence réciproque. La théorie aristotélicienne et scolastique prend ainsi un moyen terme entre le dualisme cartésien et le monisme spinoziste.... En ce qui concerne la théorie des dispositions psychiques, ce système semble donner une réponse plus satisfaisante que toute autre. »

« J'ai insisté sur la thèse scolastique, dit l'auteur en finissant, plus peut-être qu'il n'était nécessaire pour notre dessein. Mais j'avais une raison spéciale pour le faire. La philosophie scolastique est très peu connue, souvent mal comprise et défigurée, chargée d'absurdités qui ne lui incombent pas » (p. 165-167).

Ce livre, d'une critique serrée, est écrit avec beaucoup de soin. On souhaiterait quelquefois une composition mieux ordonnée et un meilleur agencement des questions. Plusieurs sont traitées à diverses reprises et auraient gagné à être réunies. On peut regretter aussi que l'auteur n'ait étudié les dispositions que dans leurs rapports avec l'habitude et la mémoire et que celles relatives aux phénomènes affectifs et volontaires aient été omises ou à peine mentionnées : car, en laissant de côté l'hypothèse métaphysique adoptée par M. Dubray — qui, à tout prendre, en vaut une autre — on aurait trouvé, dans son livre, sur le sujet de psychologie qu'il a choisi, une étude plus complète que partout ailleurs.

Th. Ribot.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für systematische Philosophie.

Tome XI (1905), 530 p.

K. Geissler. *Sur la nécessité, la réalité, la possibilité et les fondements des mathématiques.* — La réalité, l'espèce de l'être est une condition essentielle de la nécessité. La nécessité en mathématiques repose sur la réalité des principes, et celle-ci pour sa clarté et son applicabilité à la mathématique a besoin de la possibilité de certaines théories (par exemple sur l'infini). Critique de la doctrine des ensembles et des nombres transfinis. Il est indispensable pour les fondements des mathématiques d'étudier le concept de l'être, de la réalité d'après les lois positives de la pensée universelle.

A. Gurewitsch. *Conscience et réalité.* — Conscience et réalité sont identiques et antithétiques; toutes deux sont à la fois individuelles et universelles, vraies et fausses; la fusion de ces contradictoires est un mystère. La conscience et la réalité présentent encore d'autres caractères irréductibles : causalité, relativité, solidarité, limitation, hiérarchie, parallélisme, action réciproque, identité, changement, continuité, évolution.

Dr B. Lemcke. *La loi du mouvement.* — Le mouvement doit être conçu comme sans commencement ni fin. On ne peut se représenter le repos comme un zéro de mouvement; il est la limite du mouvement. Tout corps est en mouvement perpétuel.

F. Marenzi. *Le mutualisme énergétique.* — Le mutualisme (la réciprocité) est la clé de l'identité du microcosme qui reflète la nature et de la nature qui crée le moi. Exemples de ces « aphorismes philosophiques » : « Kant aiguise le couteau de table de la raison et démontre qu'il n'est pas assez affilé pour tailler des diamants; il aurait pu s'en douter plus tôt. » — « Kant est un peintre qui au lieu de peindre fait l'analyse chimique de ses couleurs et examine si ses pinceaux ne perdent pas leurs poils ».

Dr J. Lindsay. *L'idéalisme théiste* (en anglais).

B. Weiss. *Remarques préliminaires à une histoire de l'évolution universelle.* — Indications pour une nouvelle Encylopédie. Les concepts fondamentaux : le mouvement, les mobiles (leur hiérarchie : atomes, molécules, cristaux et cellules, organes, organismes et

sociétés), le moteur (l'énergie), la conscience. L'évolution (ses trois stades : formation, conservation, déclin) des agrégats considérés isolément (intéressant paragraphe sur les oscillations) et de leurs séries. — Plan de cette encylopédie fondée sur le principe de l'évolution.

K. Worm. *Régularité artistique.* — L'auteur entend par cette régularité (*Regelmässigkeit*) la systématisation des moyens d'expression par opposition à la *Gesetzlichkeit* qui est la systématisation des représentations. La première est la seconde en tant que celle-ci peut être réduite en formules et enseignée. C'est en somme l'opposition du formalisme et du style à l'inspiration.

Dr F. Lifschitz. *Pour la méthodologie de la science économique.* — La science économique a pour rôle d'expliquer les tendances évolutives de la vie économique (science explicative et non normative). Sa méthode consiste, par le progrès de la déduction, à embrasser sous un concept unique la foule des phénomènes économiques. Il n'y a entre l'école classique et l'école historique qu'une différence de degré, non de nature.

C. Bos. *La philosophie en France* (en français). — Ouvrages parus en 1903.

Dr Della Valle. *La dualité objective universelle comme reflet de la forme dualiste de l'aperception médiate* (en italien). — Aussi bien au point de vue du sujet que de l'objet, l'unité réelle est inconnaissable. la connaissance dissout l'unité réelle et produit la dualité phénoménale. La dualité gnoséologique, subjective, doit nécessairement produire une dualité cosmologique, objective, universelle. Extension et esprit, masse et mouvement, matière et force, quantité et qualité, monde et Dieu, âme et corps, toutes ces oppositions ne sont que la projection idéologique et illusoire de la dualité inhérente à l'aperception médiate, forme inévitable de la connaissance.

H. Leser. *Sur la possibilité d'une attitude mécaniste (Betrachtung von unten) et d'une attitude dynamiste (von oben) dans la philosophie de la civilisation.* — L'attitude naturaliste peut-elle fournir une solution définitive pour une appréciation philosophique suprême, pour une représentation de l'univers, pour une estimation systématique des phénomènes considérés? Cette attitude ne se suffit pas à elle-même, car elle repose sur un principe spirituel, que cette conception ne peut pourtant pas considérer comme une réalité irréductible. D'autre part, le spirituel (*geistige* = l'*a priori* kantien) ne peut pas se manifester dans l'expérience sans lui donner par ses propres moyens un sens et une systématisation, sans la spiritualiser et ainsi se l'assimiler. L'esprit se manifeste et se déploie d'abord dans une lutte avec l'objet, dans l'élaboration de l'expérience; mais dans son fond il est une réalité qui se suffit à elle-même et se garantit elle-même. La conception naturaliste détermine les conditions nécessaires, mais non suffisantes de l'apparition d'une réalité supérieure.

Ad. Müller. *Sources et buts de l'évolution morale.* — Homélie

édifiante, dont le seul tort est d'être un peu longue. Il ne faut pas à l'auteur moins de 50 pages pour développer les idées fondamentales de notre spiritualisme classique : liberté et responsabilité de l'homme, finalité de la création, optimisme. Si l'on objecte l'existence du mal, la réponse est des plus simples : c'est la faute à la sensibilité et à l'individualisme (*selbstsucht*), qui ne sont rien moins qu'antihumains et antidivins; et n'oublions pas d'ajouter que la perfection divine est incompréhensible à l'esprit humain. — Une interprétation intéressante du péché originel (p. 451-454) : l'auteur du récit biblique y a consigné sous forme symbolique ses expériences de la nature humaine dans son fond le plus intime. Le péché d'Adam et la responsabilité sont le fait de l'humanité et de tout homme, encore aujourd'hui.

J. J. Hoffmann. *Formulation exacte de tous les jugements et raisonnements.* — Le domaine (*Geltungsgebiet* = extension) d'un concept doit être déterminé à la fois au point de vue de la quantité et de la qualité, la quantité représentant la grandeur du concept (point de vue arithmétique), la qualité sa situation (point de vue géométrique). Le jugement s'énonce par l'égalité du concept sujet et d'une partie du concept prédicat. Le raisonnement repose sur l'axiome mathématique : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; deux quantités dont l'une est égale à une troisième et l'autre différente de cette troisième sont inégales. Le jugement hypothétique peut se formuler $S = \frac{M}{m}$; cette formule est « l'œuf de Colomb » du jugement hypothétique, qui en permet la conversion.

H. Planck. *Le problème de la liberté morale.* — Essai de vulgarisation des idées de K. Planck. La liberté est la faculté de résister à l'impulsion des sentiments immédiats, d'en évoquer d'autres en regard, et de fortifier ou d'affaiblir les uns et les autres par l'imagination. Toute action est psychologiquement nécessaire, mais elle peut être libre à l'égard du bien-être matériel, et déterminée exclusivement par les motifs internes de la vie spirituelle ou morale. La seule difficulté qui reste dans le problème de la liberté est l'existence de sentiments désintéressés, incontestable en fait. En droit, la sympathie n'est que le plus haut développement de la concentration de la force primitive. Égoïsme et altruisme ne sont, comme toutes les forces, que des modifications de la concentration et de la dispersion qui dominent éternellement l'évolution universelle.

E. Posch. *Sur quelques vues métaphysiques.* — Examen de l'ouvrage du D[r] G. Runze, *Metaphysik* (Leipzig, 1905). La croyance déiste n'est qu'une habitude due à l'éducation; elle n'est pas pour cela nécessaire ni tenable. Le langage, qu'invoque Runze, n'est pas plus en faveur du spiritualisme que du matérialisme. La pensée de Runze, malgré son effort pour être strictement philosophique, est fortement influencée par la théologie. Dans le détail, il n'y a pas,

comme le croit Runze, de « possibilité réelle » ; la possibilité n'a d'existence que dans l'esprit, où elle résulte d'une connaissance imparfaite. L'étude du langage ne nous renseigne en rien sur l'essence de la causalité, et est inapte à prouver que la cause est en réalité une « chose primitive ». La finalité n'est pas une explication, mais au contraire, là où elle est constatée en fait, un problème. On ne peut voir dans le temps, avec Runze, une réalité objective.

Dr E. Schwarz. *Sur les sentiments représentatifs.* — Il ne faudrait pas entendre par ce mot de *Phantasiegefühle* ce que M. Ribot appelle mémoire ou imagination affectives ; il désigne, par opposition aux sentiments présentatifs (*Ernstgefühle*) ou concomitants affectifs des présentations, les sentiments représentatifs ou concomitants affectifs des états secondaires correspondants. Entre ces deux sortes de sentiments, on peut relever les différences suivantes : Les différences entre les sentiments présentatifs sont de nature quantitative ; de nature qualitative entre les sentiments représentatifs correspondants. Les sentiments présentatifs varient en clarté en eux-mêmes ; les sentiments représentatifs varient par l'adjonction ou la disparition d'éléments représentatifs. Les sentiments représentatifs obscurs, comme les représentations obscures et au contraire des sentiments présentatifs faibles, gagnent en clarté par l'attention. Tandis que le facteur représentatif est postérieur à l'élément affectif dans les sentiments présentatifs, il est simultané (et non, comme le veut Wundt, antérieur) dans les sentiments représentatifs. Des sentiments présentatifs faibles ont la propriété de renforcer les dispositions affectives ; il n'en est pas de même des sentiments représentatifs. Bien que les sentiments représentatifs se comportent en somme comme des représentations, ce sont bien des états affectifs, que des différences incontestables distinguent des états représentatifs.

G.-H. Luquet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

LAGRÉSILLE. — *Monde psychique*; *les ordres des idées et des âmes*. In-8, Paris, Fischbacher.

LUCHAIRE (J.). — *Essai sur l'évolution intellectuelle de l'Italie*. In-8, Paris, Hachette.

BARUZI (J.). — *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. In-8°, Paris, F. Alcan.

P. NYSSEN. — *Le Magnétisme personnel*. In-12, Bruxelles, Lemenlon.

KURNATOWSKI. — *Esquisse d'évolution solidariste*. In-8, Paris, Rivière.

HERBERT SPENCER. — *Une Autobiographie*, trad. de Varigny. In-8, Paris, F. Alcan.

COMPAYRÉ. — *Le P. Girard et l'éducation par la langue maternelle*. In-18, Delaplane.

SCHILLER. — *Studies in Humanism*. In-8, London, Macmillan.

STANLEY LEFEVRE KREBS. — *The Law of Suggestion : a Compendium for the People*. In-18, Chicago.

NARTH. — *The Blind and the Deaf*. In-4, Washington, Government Office.

MITCHELL. — *Structure and Growth of Mind*. In-8, London, Macmillan.

KANT. — *Kleinere Schriften zur Naturphilosophie*. In-12, Leipzig, Dürr.

B. DE SPINOZA. — *Übersetzen von C. Gebhardt*. 2 vol., Leipzig, Dürr.

GÖRLAND. — *Der Göttesbegriff bei Leibniz*. In 8, Giersen, Töppelmann.

STERNBERG. — *Charakterologie als Wissenchaft*. Lausanne, Frankfurter.

EBSTEIN. — *A. Schopenhauer, Seine Wirklischen und vermeintlichen Krankheiten*. In-8, Stuttgart, Enke.

MARBE. — *Beiträge zur Logik and ihren Grenzwissenchaften*. In-8, Frankfurt a. M.

MARCHESINI. — *La vita e il pensiero di R. Ardigò*. In-12, Milano, Hœpli.

CANTONI. — *Kant*. In-8, Torino, Boeca.

FAGGI. — *Principii di psicologia moderna*. In-12, Palermo, Reber.

GRASSI BERTAZZI. — *Ejame critico della filosofia de G. H. Lewer*. I. parte. In-12, Messina, Trimarchi.

MARCHESE DI LUNA. — *Il suicidio nel diritto e nella vita sociale*. In-8, Roma, Læscher.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Année

Revue Économique internationale

FONDATEURS DE LA REVUE :

Émile Levasseur, de l'Institut, administrateur du Collège de France, **Prince Auguste d'Arenberg,** de l'Institut, président de la Compagnie Universelle du Canal de Suez; **Baron Baeyens,** gouverneur de la Société Générale de Belgique; **Boël,** sénateur, propriétaire-gérant des aciéries de La Louvière; **Baron de Courcel,** de l'Institut, ambassadeur de France et sénateur, président de la Compagnie d'Orléans; **Ad. Greiner,** directeur général de la Société John Cockerill; **Havenith,** administrateur-délégué de la Banque d'Anvers; **Baron Hely d'Oissel,** président de la Société Générale pour favoriser le Commerce et l'Industrie en France; **André Lebon,** président du Comité central des armateurs de France et de la Compagnie des Messageries maritimes; **Frédéric Mallet,** de la Maison de Banque Mallet frères; **Mercet,** président du Comptoir national d'Escompte; **Mercier,** directeur général de la Compagnie des mines de Béthune; **Baron de Nervo,** président de la Société des hauts fourneaux, forges et aciéries de Denain et d'Anzin, vice-président du chemin de fer Paris-Lyon-Méditerranée; **Saint-Paul de Sinçay,** administrateur directeur général des établissements de la Vieille-Montagne; **Ernest Solvay,** gérant et fondateur de la Société Solvay et C[ie]; **Trasenster,** directeur général de la Société d'Ougrée-Marihaye; **C[te] Carl van der Straten-Ponthoz,** Envoyé extraordinaire et Ministre plénipotentiaire; **Raoul Warocqué,** administrateur-délégué des charbonnages de Mariemont et Bascoup.

PATRONAGE SCIENTIFIQUE :

Émile Levasseur, de l'Institut, administrateur du Collège de France; **Gustave Schmoller,** de l'Université de Berlin, membre de l'Académie des Sciences et de la Chambre des Seigneurs de Prusse; **Eugène Philippovich von Philippsberg,** de l'Université de Vienne

---

Paris : FÉLIX ALCAN, Boulevard Saint-Germain, 108.

PUTTKAMMER & MUHLBRECHT, Französischestrasse, 28, à **Berlin** — G. E. STECHERT & C[o], 129-133 W 20[th] Street, à **New-York** — SOCECU & C[ie], à **Bucarest.** — GEORG & C[ie], à **Genève.** — J.-A. RODRIGUES & C[ie], à **Lisbonne.** — S. H. WEISS, à **Constantinople.** Adrian ROMO, à **Madrid** — K. L. RICKER, à **Saint-Pétersbourg.** — A. E. ESPIASSE, à **Buenos-Ayres.**

OFFICE DE LA REVUE : 4, RUE DU PARLEMENT, BRUXELLES

J. Goemaere, imp. du Roi, rue de la Limite, 21.

Registered at the New York post office at second class rate

REVUE ÉCONOMIQUE
INTERNATIONALE

TÉLÉPHONE : 5835.
ADRESSE TÉLÉGRAPHIQUE :
RECONO-BRUXELLES

BRUXELLES,
4, RUE DU PARLEMENT.

M

La *Revue Écomique Internationale* entrera, le 1er janvier 1907, dans la quatrième année de sa publication.

Fondée par les représentants des plus grands intérêts industriels et financiers, qui lui accordent l'appui de leur nom et de leur autorité, patronnée par les maîtres les plus éminents de la science économique, la *Revue* est actuellement, dans cet ordre d'idées, le périodique mensuel le plus considérable du monde. La *Revue* s'est donné pour tâche de mettre à la disposition de tous ceux qui à des titres divers s'intéressent aux questions économiques, des études documentées sur les principaux problèmes qui successivement s'imposent à l'opinion, et de centraliser un ensemble de renseignements commerciaux, industriels et financiers, de façon à réunir tous les mois, en un volume de 240 pages environ, un résumé des événements économiques importants des deux mondes.

Une telle publication correspond à l'importance grandissante des questions économiques et à l'intérêt croissant qu'elles soulèvent. Ces questions sont considérées de plus en plus comme des questions vitales.

Parmi les problèmes qui se posent à l'heure présente, le principal, à notre avis, celui auquel la *Revue* vouera particulièrement son attention, est celui du rapprochement des divers pays par une organisation économique des États européens. Leur concurrence et leurs ententes seront, en conséquence, étudiées dans le ferme espoir d'arriver à des résultats pratiques, à une cohésion plus assurée, et de contribuer ainsi à la civilisation générale.

La *Revue*, qui est l'expression de ces préoccupations, est à la fois d'ordre scientifique et pratique.

Elle a obtenu, dans les différents pays du monde, le concours de représentants éminents de l'économie politique et d'un grand nombre d'hommes ayant acquis, dans le maniement des affaires et des intérêts publics, une notoriété considérable.

L'index synoptique qui suit permettra d'apprécier le nombre, la variété et le caractère actuel des questions qui ont été traitées dans les vingt premiers volumes parus. Elles représentent l'exposé le plus complet, au double point de vue scientifique et pratique, des problèmes de l'heure présente.

La *Revue* remplit ainsi, en élargissant les connaissances économiques, un rôle que le journal et le livre sont impuissants à jouer.

Les personnes qui voudront étudier l'une des questions traitées dans les deux premières années, pourront se procurer la livraison contenant cette question en s'adressant aux éditeurs de la *Revue* ou à ses principaux correspondants. Nous engageons, en outre, les nouveaux abonnés à se procurer la *première année* (dix numéros parus, 15 mars au 15 décembre 1904, au prix de 45 francs pour la France et la Belgique, et de 50 francs pour tous les autres pays de l'Union postale), et les seconde et troisième années (1er janvier au 31 décembre 1905, 12 volumes, aux prix de 50 francs par année pour la France et la Belgique et de 56 francs pour les autres pays de l'Union postale). **Les premiers souscripteurs à la collection complète de la « Revue » qui prendront en même temps un abonnement à l'année 1907, recevront les 3 premières années au prix exceptionnel de 25 francs par année.** La *Revue Économique Internationale* formera un recueil des plus important à conserver et à consulter; il y a donc intérêt pour ses nouveaux abonnés de la quatrième année à en posséder, dès le début, la collection complète, qui plus tard pourra être plus difficile à trouver.

La *Revue Économique Internationale* paraît entre le 15 et le 20 de chaque mois.

Le prix de l'abonnement est fixé à 50 francs par an, pour la France et la Belgique, et 56 francs pour tous les pays de l'Union postale.

Les abonnements sont reçus à l'OFFICE DE LA REVUE, à Bruxelles, 4, rue du Parlement; chez FÉLIX ALCAN, 108, boulevard Saint-Germain, à Paris; P. S. KING & SON, Orchard House, Westminster, à Londres; PUTTKAMMER & MUHLBRECHT, 64, Unter den Linden, à Berlin; SOCECU & Cie, à Bucarest; GEORG & Cie, à Genève; G.-E. STECHERT, 9, East 16th Street, à New-York; J.-A. RODRIGUES & Cie, à Lisbonne; GEORGES ROUSSEAU, à Odessa; Librairie S. H. WEISS, à Constantinople; ADRIAN ROMO, à Madrid; K. L. RICKER, à Saint-Pétersbourg; A. E. ESPIASSE, à Buenos-Ayres, et chez tous les libraires.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES TROIS PREMIÈRES ANNÉES

Doctrine économique.

Histoire économique.

I. Coup d'œil sur l'évolution des doctrines et des intérêts en France, par EMILE LEVASSEUR, de l'Institut, administrateur du Collège de France, 1re année, vol. I, n° 1, p. 1 à 39;

II. Les phases typiques des crises économiques et leur histoire, par GUSTAVE SCHMOLLER, professeur à l'Université de Berlin, 1re année, vol. I, n° 1, p. 125 à 153;

III. L'économie politique et l'histoire, par GUSTAVE LEBON, 3e année, vol. I, n° 1, p. 7 à 40.

Politique économique et douanière.

I. L'union économique de l'Europe centrale, par Dr BÖDIKER, président honoraire de l'Office impérial des assurances, 1re année, vol. II, n° 2, p. 270 à 295;

II. La question d'Egypte au point de vue économique, par ALBERT MÉTIN, 1re année, vol. II, n° 2, p. 327 à 347;

III. L'Allemagne et l'Impérialisme, par le Dr A. WEBER, de l'Université de Berlin, 1re année, vol. I, n° 2, p. 327 à 367;

IV. Le développement et la situation de l'industrie autrichienne, par le Dr STEPHAN LICHT, membre du Reichsrath et des délégations autrichiennes, 1re année, vol. II, n° 3, p. 560 à 603;

V. Aperçu des progrès de l'industrie française sous la troisième République, par EMILE LEVASSEUR, de l'Institut, administrateur du Collège de France, 1re année, vol. III, n° 2, p. 243 à 266;

VI. La politique commerciale, par ALEXANDRE VON MATLEKOVITS, secrétaire d'Etat à Buda-Pest, 1re année, vol. III, n° 1, p. 37 à 69;

VII. La politique fiscale de M. Chamberlain, par Sir VINCENT CAILLARD, président de la Banque Nationale d'Egypte, 1re année, vol. I, n° 1, p. 39 à 85;

VIII. La résurrection du protectionnisme en Angleterre, par WINSTON CHURCHILL M. P. et ARMTAGE SMITH, de l'Université d'Oxford, 1re année, vol. I, n° 1, p. 85 à 125;

IX. Le système différentiel impérial et le coût de l'alimentation, par Sir VINCENT CAILLARD, président de la Banque nationale d'Égypte, 1re année, vol. II, n° 2, p. 243 à 270;

X. Le mouvement protectionniste en Hollande, par M.-W.-F. TREUB, professeur à l'Université d'Amsterdam, 1re année, vol I, n° 3, p. 683 à 709;

XI. La réglementation internationale des droits de douane sur les fers, par GEORG GOTHEIN, membre du Reichstag et de la Commission des Cartels, 1re année, vol. II, n° 3, p. 481 à 528;

XII. La question jaune, par S. Exc. M. VON BRANDT, ministre plénipotentiaire impérial allemand, 1re année, vol. III, n° 4, p. 782 à 813;

XIII. La politique fiscale de M. Chamberlain aux États-Unis et au Canada, par Sir HOWARD VINCENT, député, aide de camp du roi, 1re année, vol. III, n° 3, p. 813 à 821;

XIV. Le péril américain, par LOUIS-MAX GOLDBERGER, conseiller royal intime de commerce; 2e année, vol. I, n° 3, p. 451 à 494;

XV. La réforme des octrois en France et l'expérience de Lyon, par ANDRÉ LIESSE, professeur au Conservatoire des arts et métiers à Paris, 2e année, vol. I, n° 2, p. 328 à 351;

XVI. L'organisation internationale et la défense des intérêts économiques, par le Dr BORGIUS, secrétaire de l'Association des traités de commerce à Berlin, 2e année, vol. I, n° 2, p. 253 à 276;

XVII. Le congrès d'expansion économique mondiale à Mons, 2e année, vol. III, n° 2, p. 243 à 259;

XVIII. La Belgique au début du XXe siècle, par SYLVA CATTIER, 2e année, vol. IV, n° 3, p. 539 à 580;

XIX. L'expansion des Allemands à l'Étranger, par Dr FRÉDÉRIC ZAHN, conseiller impérial de régence et professeur à l'Université de Berlin, 3e année, vol. I, n° 1, p. 72 à 91;

XX. La question des Trusts aux États-Unis par Dr ALBERT HAAS, 3e année, vol. I, n° 1, p. 92 à 120;

XXI. La Belgique et le projet d'entente économique avec la Hollande, par CHARLES GRAUX, ministre d'Etat, ancien ministre des Finances de Belgique, 3e année, vol. I, n° 2, p. 219 à 263;

XXII. Le rapprochement entre la Belgique et la Hollande, par DE MAREZ-OYENS, ancien ministre du Waterstaat, du Commerce et de l'Industrie des Pays-Bas, 3e année, vol. I, n° 2, p. 264 à 291;

XXIII. Les relations actuelles entre la France et la Suisse et la question des voies d'accès au Simplon, par JEAN BRUNHES, professeur agrégé de l'Université de France, professeur de géographie à l'Université de Fribourg Suisse), 3e année, vol. I, n° 2, p. 292 à 344;

XXIV. Les présents aspects du développement de l'économie mondiale, par VON INAMA STERNEGG, membre de laChambre des seigneurs d'Autriche, 3e année, vol. II, n° 1, p. 38 à 61.

XXV. Le Japon industriel, par ALBERT MÉTIN, professeur à l'École coloniale de Paris, 3e année, vol. II, n° 2, p. 255 à 274;

XXVI. Nécessités et conditions de l'expansion belge au dehors, par EDMOND PICARD, sénateur, 3e année, vol. II, n° 3, p. 475 à 518;

XXVII La nouvelle ère de la politique douanière, par A. VON MATLEKOVITS, secrétaire d'Etat impérial et royal honoraire d'Autriche-Hongrie, 3e année, vol. III, n° 2, p. 243 à 313.

Études : 1. Le Mexique au début du XX[e] siècle, 1[re] année, vol. II, n° 3, p. 657. — 2. Le projet de loi du Gouvernement français sur les zones franchies, 1re année, vol. I, n° 1, p. 154 — 3. Le nouveau tarif douanier suisse, 1[re] année, vol. II, n° 2, p. 154. — 4. Le nouveau tarif douanier suisse. 1[re] année, vol. II, n° 2, p. 362. — 5. L'appoint du Japon dans le monde civilisé, par TH. GOLLIER, vice-consul de Belgique au Japon, 1[re] année, vol. III, n° 3, p. 846. — 6. La politique douanière de la Suisse et les nouveaux tarifs de 1902 par PIERRE CLERGET, 1[re] année, vol. III, n° 3, p. 890. — 7 A propos de la réforme de la législation sur les sociétés anonymes en Belgique, par CHARLES MORISSEAUX ingénieur honoraire des mines, directeur général au Ministère de l'Industrie et du Travail, 2[e] année, vol III, n° 1 p. 159. — 8. L'approvisionnement du Japon, par le D[r] BALLOD, privatdozutt à l'Université de Berlin, 2[e] année, vol. I, n° 2, p. 351 — 9. Le Congrès d'expansion économique mondiale, 2[e] année, vol. IV, n° 1, p. 161 — 10. Le Congrès international des Chambres de commerce et des Associations commerciales et industrielles, 2[e] année, vol. III, n° 3, p. 598. — 11. Les intérêts allemands en Orient, par le D[r] SCHUEFFLMAN. 2[e] année, vol. III. n° 3, p 609. — 12 Le développement de l'industrie et du commerce anglais dans les temps modernes, par CUNNINGHAM, 2[e] année, vol. I, n° 1, p. 219. — 13 L'état économique de l'Italie durant les trente dernières années, par G. HUSINI. 2[e] année, vol. I, n° 1, p. 222. — 14. Le monopole de l'Étaten Suisse. par PIERRE CLERGET, professeur à l'Ecole supérieure de commerce de Lyon, 3[e] année, vol I, n° 1, p 150. — 15. Les enseignements de l'Exposition de Liége, par CONSTANT SMEESTERS, 2[e] année. vol IV, n° 3, p. 676. — 16. L'Argentine au XX[e] siècle, 3[e] année vol. II, n° 1, p. 160. — 17. Les méthodes d'exportation allemandes 3[e] année, vol. II, n° 2, p 366. — 18. Le Chili et les intérêts allemands, 3[e] année, vol. II, n° 3, p. 592.

Questions sociales.

I. L'Association internationale pour la protection légale du travail. — Son histoire, — son but, — son œuvre, — par E. MAHAIM, professeur à l'Université de Liége, 1[re] année, vol. III, n° 2, p. 314 à 353;

II. Le bilan économique du socialisme d'État, par ACHILLE LORIA, professeur à l'Université de Turin, 2[me] année, vol. II, n° 1, p. 7 à 33;

III. Le travail aux États-Unis, par ALBERT MÉTIN, professeur à l'école coloniale de Paris, 2[me] année, vol. III, n° 1, p. 37 à 69;

IV. L'émigration hongroise, par le comte JOSEPH MAILATH, membre de la Chambre des magnats de Hongrie, 2[e] année, vol. II, n° 3, p. 486 à 511;

V. Notes sur la législation et la statistique comparées de l'émigration et de l'immigration, par JOSEPH BODIO, sénateur du royaume d'Italie, conseiller d'État, ancien commissaire général de l'émigration, 2[e] année, vol. II, n° 2, p. 345 à 372;

VI. Destination sociale du luxe et des grandes fortunes, par EDMOND PICARD, sénateur de Belgique, professeur à l'École des Hautes Etudes, 2[e] année, vol. III, n° 1, p. 7 à 37;

VII. Étude sur le salaire en France, par ÉMILE LEVASSEUR, de l'Institut, administrateur du Collège de France, 2[e] année, vol. IV, n° 2, p. 255 à 291;

VIII. Les salaires à l'étranger, par ÉMILE LEVASSEUR, 2[e] année, vol. IV, n° 3, p. 511 à 539;

IX. La coopération industrielle, par P.-HANS CRUEGER, ancien membre du Reichstag, 2[e] année, vol. III, n° 1, p. 69 à 106;

X. L'alliance coopérative internationale, par CHARLES GIDE, professeur à la Faculté de droit de Paris, 2[e] année, vol. IV, n° 1, p. 48 à 94;

XI. La conférence de Rome concernant la protection ouvrière, par ERNEST MAHAIM, 2e année, vol. II, n° 3, p. 551 à 578;

XII. Le salaire comparé en France et dans quelques autres États, par E. LEVASSEUR, 2e année, vol. IV, n° 3, p. 519 à 539;

XIII. Le travail des enfants aux Etats-Unis d'Amérique, par CHARLES-HERBERT SWAN, conseiller de justice à Boston, 3e année, vol. III, n° 1, p. 69 à 115;

XIV. Les évolutions du luxe dans la société polie, par VICTOR DU BLED, 3e année, vol. III, n° 3, p. 519 à 557;

XV. Le salaire et la condition des ouvriers aux États-Unis d'Amérique, par le Dr CL. HEISZ, 3e année, vol. III, n° 3, p. 558 à 598;

XVI. Les associations professionnelles, par ÉMILE LEVASSEUR, 3e année, vol. IV, n° 1, p. 7 à 44;

XVII. Essai d'une psychologie de la nation belge, par EDMOND PICARD, 3e année, vol. IV, n° 2, p. 251 à 297;

XVIII. L'ouvrier nègre aux États-Unis, par BURGHARDT-DUBOIS, professeur à l'Université d'Atlanta, 3e année, vol. IV, n° 2, p. 298 à 348;

XIX. La protection ouvrière internationale : les Conventions de Berne et l'Assemblée de Genève, par ERNEST MAHAIM, 3e année, vol. IV, n° 2, p. 387 à 420.

Études : 1. Les résultats du recensement général en France, 3e année, vol. I, n 1, p 121 à 128. — 2. Le développement des organisations ouvrières allemandes, 3e année, vol. 4, n° 2, p. 396 à 410.

Questions agraires.

I. Les *Kornhaeuser* et le marché des céréales en Allemagne, par MAURICE LAIR, 1re année, vol. II, n° 2, p. 295 à 327;

II. Le retour à la terre, par JULES MÉLINE, sénateur, ancien président du conseil des ministres, 2e année, vol. II, n° 2, p. 227 à 264;

III. Les problèmes agraires et la vie rurale en Hongrie, par le comte JOSEPH MAILATH, membre de la Chambre des Magnats de Hongrie, 2e année, vol. I, n° 1, p. 41 à 79;

IV. Le problème viticole français, par MAURICE LAIR, 2e année, vol. II, n° 1, p. 33 à 61;

V. Le développement économique et politique de la Hongrie, par ÉTIENNE BERNAT, directeur de la Ligue agraire hongroise, 2e année, vol. IV, n° 1, p. 135 à 161;

VI. Le crédit agricole en Bulgarie, par STOYAN CHRISTOFF, docteur en sciences économiques, 2e année, vol. III, n° 1, p. 128 à 159;

VII. L'élevage et le commerce du bétail en France, par MAURICE LAIR, 3e année, vol. II, n° 3, p. 519 à 560;

VIII. Les forêts de France, par MAURICE LAIR, 3e année, vol. III, n° 1, p. 29 à 68;

IX. La production et le commerce des céréales en France, par MAURICE LAIR, 3e année, vol. IV, n° 1, p. 106 à 164.

Études : 1. Le repeuplement des campagnes, par LÉON DE SEILHAC délégué permanent du Musée social à Paris, 2e année, vol. III, n° 3, p. 634. — 2. Jersey, par A. GRÉGOIRE, directeur a/i de l'Institut chimique et bactériologique de Gembloux, 2e année, vol. I, n° 2, p. 417. — 3. Les forêts en Allemagne, par A. GRÉGOIRE, 2e année, vol III, n° 2, p. 416. — 4. La production laitière, par A GRÉGOIRE, 2e année. vol. II, n° 2, p. 416. — 5. La production du travail par le cheval, par A. GRÉGOIRE, 2e année, vol. IV, n° 2, p. 475. — 6. Les machines agricoles en Belgique, par A. GRÉGOIRE, 3e année, vol. I, n° 2, p. 418. — 7. Travaux et projets d'irrigations dans l'ancien continent, par E CAMMAERTS, 3e année, vol. II, n° 2, p. 378. — 8. La production de la viande, par A GRÉGOIRE, 3e année. vol. II, n° 2, p. 411. — 9. Les stations agronomiques aux États Unis, par A. GRÉGOIRE, 3e année, vol. III, n° 2, p. 429 — 10. La question agraire en Russie, par MARCEL LAUWICK, 1e année, vol III, n° 2. — Les artes agronomiques, par A. GRÉGOIRE, 3e année, vol. IV, n° 2, p. 461 à 477.

Politique coloniale.

I. Les intérêts français en Égypte, par J. COCHERIS, 1re année, vol. I, n° 2, p. 367 à 463;

II. La crise d'Extrême-Orient, par PAUL DOUMER, gouverneur général de l'Indo-Chine, 1re année, vol. I, n° 3, p. 573 à 599;

III. Le Maroc et l'opinion allemande, par le Dr MOHR, président de l'Association marocaine allemande, 1re année, vol. I, n° 3, p. 639 à 683;

IV. La politique indigène, par CHAILLEY-BERT, 1re année, vol. II, n° 1, p. 40 à 75;

V. La politique marocaine, par A. LE CHATELIER, professeur au collège de France, 1re année, vol. III, n° 1, p. 7 à 37;

VI. L'État du Congo et les actes diplomatiques qui s'y rapportent, par baron CARL VON STENGEL, professeur de droit à l'Université de Munich, 2e année, vol. I, n° 1, p. 3 à 41;

VII. La situation économique de l'Inde néerlandaise, par C. Th. VAN DEVENTER, 2e année, vol. II, n° 3, p. 535 à 551;

VIII. Le Maroc et la conférence internationale, par AUGUSTIN BERNARD, maître de conférence à la Sorbonne, 2e année, vol. IV, n° 2, p. 353 à 380;

IX. L'irrigation en pays aride : ses conséquences économiques et sociales, par RENÉ PINON, 2e année, vol. I. n° 1, p. 101 à 129;

X. La vérité sur la politique coloniale italienne, par E. DE MARINIS, ministre du Parlement italien, 2e année, vol. I, n° 2, p. 300 à 328;

XI. L'avenir de l'Islam à Java, par * *, conseiller de justice du Gouvernement des Indes néerlandaises, 2e année, vol. I, n° 3, p. 494 à 521;

XII. Un problème social dans l'Inde, par J. CHAILLEY, 3e année, vol. I, n° 3, p. 459 à 498;

XIII. La Compagnie à charte du Mozambique, par CHARLES MORISSEAUX, directeur général au Ministère de l'Industrie et du Travail de Belgique, ancien inspecteur des finances et directeur général de la Compagnie de Mozambique, 3e année, vol. II, no 1, p. 88 à 138;

XIV. Le gouvernement des indigènes musulmans dans les colonies allemandes, par F. FALLOT, 3e année, vol. III, no 1, p. 116 à 150;

XV. La politique coloniale française, par Dr PAUL MOHR, 3e année, vol. III, no 2, p. 344 à 391.

Études : 1. Vers l'Asie et vers l'Afrique, par RENÉ VAUTHIER, 1re année, vol II, no 1. p. 184. — 2. A propos de l'outillage de l'Afrique occidentale par RENÉ VAUTHIER, 1re année, vol. III, no 1, p. 200. — 3. La révolte de l'Asie, par VICTOR BÉRARD. 1re année, vol. III, no 2, p. 476 — 4. Caractères coloniaux de l'année 1904, par RENÉ VAUTHIER, 1re année, vol. III. no 3, p. 918. — 5. Hankow, par E. CAMMAERTS, 2e année, vol. IV, no 2, p. 438. — 6. La France et les Français d'outre-mer, par VAN MORVAN GOBLET, 2e année, vol. I, no 1, p. 153. — 7. Mésadaptation et exploitation destructive, par E. CAMMAERTS, 2e année, vol. III, no 2, p. 373. 8 Vers l'Asie, par E. CAMMAERTS, 2e année, vol. III, no 3, p. 672. — 9. Le courant étatiste, par RENÉ VAUTHIER, 2e année. vol. II, no 3, p. 657. — 10. La question des indigènes, par RENÉ VAUTHIER, 2e année, vol 4, no 3, p 710 — 11. A propos de systèmes et d'abus. par RENÉ VAUTHIER, 3e année, vol. I, no 3, p. 619 — 12. Une orientation nouvelle en Asie, par RENÉ VAUTHIER 3e année, vol. II. no 3, p. 631. — 13. Le congrès de Rio; le Budget de l'Inde; l'Exposition de Marseille, par RENÉ VAUTHIER, 3e année, vol. III, no 3, p. 661.

Transports maritimes

I. Les fonctions économiques des ports maritimes modernes, par PAUL DE ROUSIERS, secrétaire général du Comité central des armateurs de France. 1re année, vol. III, no 3, p. 821 à 846;

II. Le Lloyd et le registre du Lloyd, par DOUGLAS OWEN, secretary of the Alliance Marine and General Insurance Co, à Londres, 2e année, vol. II, no 2, p. 264 à 294;

III. La marine marchande française et le commerce maritime de la France, par PAUL DE ROUSIERS, 2e année, vol. II, no 3, p. 451 à 486;

IV. La transformation du port d'Anvers (avec carte), par ***, 2e année, vol. IV, no 2, p. 291 à 353;

V. Les ports et les docks, et leur importance par rapport à l'État, par DOUGLAS OWEN, 3e année, vol. I, no 3, p. 538 à 571;

VI. La marine marchande américaine et le bill Gallinger, par ACHILLE VIALLATE, professeur à l'École des sciences politiques, 3e année, vol. II, no 3, p. 561 à 583;

VII. Les grandes routes mondiales, par GEORGES HERSENT, président de la Société du port de Rosario, 3e année, vol. II, no 3, p. 447 à 474;

VIII. Les origines de la navigation postale subventionnée en France, par PAUL DE ROUSIERS, 3e année, vol. III, no 2, p. 314 à 343.

Études : 1. La construction navale à la fin de 1903, 1re année, vol. I, no 1, p. 182. — 2. Le tonnage comparé des flottes, 1re année, vol. 1, no 1, p. 257. — 3. L'union internatio-

nale des armateurs de voiliers, 1re année, vol. I, n° 3, p. 738. — 4. Les routes fixes et la navigation en temps de brume, 1re année. vol. I, n° 3, p. 805 — 5. La question des mines flottantes, par A. Dumoulin, 1re année, vol. II, n° 2, p. 437. — 6 Les congrès maritimes de Lisbonne et d'Amsterdam, 1re année, vol. III, n° 2. p. 389. — 7. La marine marchande américaine, par A. Dumoulin, 1re année, vol II, n° 2, p. 437. — 8 Projet de tarifs communs d'exportation entre compagnies françaises de chemins de fer et de navigation maritime, 1re année, vol. III, n 2, p. 366. — 9. Les turret-steamers, 1re année. vol I, n° 1, p 537. — 10. Les navires à turbines, 1re année, vol. I, n° 2, p. 537. — 11. L'évolution des appareils mécaniques marins, 1re année, vol. I, n° 2, p. 537 — 12. Les grands ports du nord de l'Europe, 1re année, vol I, n° 2, p. 551. — 13. Le tirant d'eau des navires à Londres, Liverpool, Hambourg, Brême. Amsterdam, Rotterdam, La Haye, et les installations maritimes, 1re année, vol. I, n° 2, p 558. — 14. Projets des zones franches, 1re année, vol. I. n° 1, p. 154. — 15. Le régime du Rhin, 1re année, vol. I, n° 1, p. 265. — 16. Création d'une grande artère fluviale dans le nord de la France, 1re année, vol. I, n° 1, p. 455. — 17. Le rôle économique du canal du Nord et les conditions financières de son exécution, 1re année, vol. II, n° 2. p. 372. — 18 La navigation sur le Rhin en 1903, par Léon Nemry, 1re année, vol. III. n° 2, p 380.— 19. Le transport des émigrants, par A. Dumoulin, 2e année, vol. I, n° 2, p. 435 — 20. La guerre russo japonaise, le droit des prises, les droits et devoirs des neutres, par Léon Hennebicq, 2e année, vol II, n° 2, p. 432. — 21. La conférence de Liverpool et l'unification du droit maritime. par Léon Hennebicq, 2e année vol. III, n° 2, p. 433. — 22. L'armature commerciale des ports modernes. par Léon Hennebicq, 2e année. vol IV, n° 2, p. 493. — 23. Le développement de la navigabilité sur le haut Rhin, par R. Gelpke, ingénieur, 2e année, vol. 1, n° 3. p. 604. — 24. Le développement des voies navigables en Prusse, par Léon Nemry, 2e année, vol. II, n° 1, p. 132. — 25 Les élections et le monde maritime anglais, par Léon Hennebicq, 3e année, vol. I, n° 2. p. 439 — 26. La marine marchande du Japon, par Alex. Halot, consul impérial du Japon à Bruxelles, 3e année, vol. I, n° 3, p. 600. — 27. Les réformes maritimes en Angleterre, par Léon Hennebicq, 3e année, vol. II, n° 2, p. 431. — 28. Les derniers travaux du comité maritime international, par Léon Hennebicq 3e année, vol. III, n° 2, p 446. — 29. Le crédit maritime : la technique économique et juridique, par Léon Hennebicq, 3e année, vol. IV, n° 2, p. 448.

Transports terrestres et télégraphes.

I. Les tarifs de chemins de fer et la politique commerciale, par le Dr E. Seidler, directeur au Ministère impérial et royal de l'Agriculture à Vienne, 1re année, vol. II, n° 1, p. 76 à 105 ;

II. Les chemins de fer de l'Inde, par le major Inglis le Breton, contrôleur général des chemins de fer de l'Inde, 1re année, vol. II, n° 3, p. 528 à 560 ; vol. III, n° 1, p. 69 à 91.

III. Le transsibérien et la guerre, par Albert Métin, professeur à l'École coloniale de Paris, 1re année, vol. III, n° 2, p. 290 à 314 ;

IV. L'exploitation par l'État des chemins de fer italiens, par Philippe Tajani, ingénieur aux chemins de fer, chargé de cours à l'université Bocconi à Milan, 2e année, vol. III, n° 2, p. 331 à 359 ;

V. La question des chemins de fer aux États Unis, par Achille Viallate, professeur à l'École des sciences politiques, 3e année, vol. IV, n° 2, p. 349 à 386;

VI. Les cables sous-marins, par H. Thomas, directeur de l'École professionnelle supérieure des Postes et Télégraphes, 3e année, vol. II, n° 2, p. 275 à 321.

Études : La percée des Alpes Bernoises par Albert Gobat conseiller national. 2e année, vol. IV, n° 1, p. 173. — 2 Le chemin de fer de Damas à la Mecque. par Marcel Castiau, ingénieur des chemins de fer de l'État belge, 2e année, vol. I, n° 2, p 370. — 3 La politique de la Suisse en matière de chemins de fer, par Pierre Clerget, professeur à l'École de Commerce du Locle, 2e année. vol. II. n° 2, p. 372. — 4. Les voies de pénétration du Junnaux, par E. Cammaerts, 2e année, vol. II, n° 3, p. 595 — 5. Le réseau des chemins de fer chinois considéré au

point de vue géographique, par E. CAMMAERTS, 2e année, vol. I, no 1, p. 138. — 6 La grande voie transasiatique, par E. CAMMAERTS, 2e année, vol. I, n° 3, p. 613. Chronique des transports, par DANIEL BELLET, prfesseur à l'Ecole des Sciences politiques, 2e année, vol. I, no 1, p. 202; vol. II, n° 1, p. 204; vol III, no 1, p. 224; vol. IV, no 1, p. 235 3e année, vol. I, no 1, p. 188. vol. II, no 1, p. 202; vol. III, no 1, 218. vol IV, no 1, p. 225. — 8. Les câbles télégraphique ; 3e année, vol III, no 2, p. 411.

Questions financières

I. Les finances de la France, par J. CAILLAUX, ministre des Finances de France, 2e année, vol. I, no 2, p. 276 à 300 ;

II. Les grands marchés financiers, par RAPHAËL-GEORGES LEVY, professeur à l'École libre des sciences politiques, 2e année, vol. III, n° 3, p. 463 à 499 ;

III. Monnaies d'argent et fermiers généraux sous l'ancien régime, par VICTOR DU BLED, 2e année, vol. III, n° 3, p. 499 à 553 ;

IV. La richesse privée de l'Italie, par FRANÇOIS S. NITTI, député, professeur de science des finances à l'Université de Naples, 2e année, vol. III, no 3, p. 553 à 581 ;

V. Un coup d'œil sur le marché monétaire en Allemagne, par F. THORWART, administrateur de la Dresdner Bank, 2e année, vol. IV, no 1, p. 94 à 135 ;

VI. Le change entre les pays à étalon d'argent et à étalon d'or, par CHARLES A. CONNANT, membre de la Commission américaine du change à New-York, 2e année, vol, I, n° 1, p. 79 à 101 ;

VII. La situation économique et financière de l'Europe, par C. ROZENRAAD, président de l'Union des chambres de commerce étrangères dans le Royaume-Uni, 2e année, vol. I, n° 3, p. 521 à 561 ;

VIII. La réforme monétaire au Mexique, par A. DE FOVILLE de l'Institut, ancien directeur des monnaies, 2e année, vol. I, no 2, p. 227 à 253 ;

IX. La Banque nationale suisse, par W. SPEISER, à Bâle, 2e année, vol. IV, no 3, p. 580 à 624;

X. La richesse en France, par A. DE FOVILLE, vol. II, 3e année, no 1, p. 7 à 37;

XI. La trésorerie française, par le comte PIERRE DE KERATRY, conseiller référendaire à la Cour des comptes, 3e année, vol. III, no 3, p. 544 à 632.

Études : 1. Vie financière mensuelle, par A. AUPETIT — 2. L'assurance par le remboursemen des prêts, par F. HANKAR, directeur général de la Caisse d'épargne de Belgique, 2e année, vol. I, no 3 p. 629 3. Les variations de l'intérêt, par F HANKAR, 2e année, vol 1, no 2, p. 362 — 4. Questions monétaires contemporaines, par E LEVASSEUR, de l'Institut, administrateur du Collège de France, 3e année, vol. II, no 3, p. 584 — 5. Les placements de fonds anglais, français et allemands dans les pays d'outre mer, par X, 3e année. vol I, no 1, p. 128 — 6. Les finances de la Russie et la crise actuelle, par M LAUWICK, 3e année, vol. II, no 1, p. 139. — 7. Les finances de la Russie en 1904 05, par A. RAFFOLOVICH, correspondant de l'Institut, conseiller d'État en Russie, 3e année vol II, no 2, p. 347. 8. Les dangers qui menacent l'épargne : l'enquête sur les « Raidinvestment companies », par A. RAFFOLOVICH, 3e année, vol. III, no 1, p. 163,

Technique industrielle.

I. La concurrence américaine et le rôle de l'ingénieur commercial, par ÉMILE WAXWEILER, directeur de l'Institut Solvay, 1re année, vol. I, n° 3, p. 599 à 639;

II. L'Économie et la Technique, par le Dr E. VON HALLE, professeur à l'Université de Berlin, 1re année, vol. II, n° 1, p. 9 à 40;

III. L'Enseignement supérieur technique en Europe et en Amérique, par JULIEN DALÉMONT, ingénieur, privatdozent à l'Université de Fribourg (Suisse), 2e année, vol. II, n° 1, p. 61 à 104;

IV. Les tendances réformatrices dans la protection accordée à l'inventeur, par Dr HUGO BOTTGER, membre du Reichstag, 3e année, vol. I, n° 3, p. 572 à 600.

Études : Les causes de la productivité de l'ouvrier américain, par A. HAAS, 1re année, vol. II, n° 2, p. 347. — 2. L'organisation de la réclame aux États-Unis, par G DE LEENER, chargé de cours à l'Université de Bruxelles, 1re année, vol. III, n° 1, p. 157. — 3. Les turbines à vapeur, par R. LUCION, directeur de laboratoire de la Société Solvay et Cie, 1re année, vol. III, n° 2, p. 415. — 4 Le progrès de l'éclairage, par R. LUCION, 2e année, vol. III, n° 1, p. 206. — 5. L'emploi des gaz pauvres, par R LUCION, 2e année, vol. IV, n° 1, p. 207. — 6. Les tendances actuelles de l'enseignement technique, par G Hostelet, docteur en sciences-physico-chimiques 2e année, vol. IV, n° 3. p. 662. — 7 Quelques nouveautés industrielles, par R. LUCION, 3e année, vol. II, n° 1, p. 188. — 8. La formation des ingénieurs au congrès d'expansion économique mondiale, par JULIEN DALÉMONT, 3e année, vol II, n° 3, p. 615.

Organisation industrielle.

I. Les trusts américains et l'affaire des Northern securities, par PAUL DE ROUSIERS, 1re année, vol. II, n° 1, p. 105 à 136;

II. La concentration industrielle et commerciale, par MAURICE BOURGUIN, professeur à la Faculté de droit de Paris, 1re année, vol. I, n° 2, p. 404 à 435;

III. Les deux Krùpp et leur œuvre, par R. KATZENSTEIN, 3e année, vol. II, n° 2, p. 322 à 346;

Études : La surcapitalisation et les trusts américains, par G. DE LEENER, chargé de cours à l'Université de Bruxelles, 1re année, vol. I, n° 1 p. 163.

Industrie charbonnière et métallurgique.

I. Le marché du charbon en France et la place de commerce de Lyon, par GABRIEL-LOUIS JARAY, auditeur au Conseil d'Etat, 2e année, vol. I, n° 3, p. 561 à 604;

II. La statistique allemande de la production. Charbon et fer, par le Dr BALLOD, de l'Université de Berlin, 2e année, vol. II, n° 3, p. 511 à 535;

III. L'entente internationale de l'industrie de l'acier :

I. L'état actuel de l'industrie sidérurgique allemand et son organisation, par le Dr H. VOELCKER, directeur du Stahlwerksverband, 1re année, vol. III, n° 3, p. 725 à 749;

II. Le syndicat international au point de vue belge. Un industriel belge, 1re année, vol. III, n° 3, p. 749 à 768;

III. La métallurgie française et l'entente internationale des aciéries, par ***, 1re année, vol. III, p. 768 à 782.

Études : Les hauts fourneaux à grande capacité, par CARL DUVIVIER, ingénieur, 1re année vol. II. n° 3. p. 693. — 2. L'industrie du fer et de l'acier et la réforme douanière en Angleterre par GEORGES DE LEENER, de l'université de Bruxelles, 2e année, vol. III, n° 1, p 159. — 3 Les nouveautés dans l'industrie du fer et de l'acier, par R. LUCION, 2e année, vol. II, n° 1, p. 189 — 4. L'avenir de l'industrie charbonnière en Belgique, par RENÉ CAMBIER, ingénieur aux Charbonnages Réunis de Charleroi, 2e année, vol. II, n° 2, p 385 — 5. Les charbonnages de Campine, par P. LEGRAND, ingénieur des mines, ingénieur en chef de la société de Foran-Bonne-Espérance, 2e année, vol IV, n° 3, p. 648 — 6. Chronique des charbons, 3e année, vol. I, n° 3, p. 636 à 648.

Industrie du coton et de la soie

I. L'industrie cotonnière et le projet du Congrès international, par C.-W. MACARA, président de la Federation of Master cotton Spinners Association, 1re année, vol. I, n° 2, p. 283 à ;

II. L'industrie lyonnaise de la soie et la concurrence mondiale, par RENÉ GONNARD, professeur agrégé à la Faculté de droit de Lyon, 2e année, vol. III, n 2, p. 259 à 300.

Études : 1. La cellulose et la soie artificielle, par R. LUCION, 2e année, vol. I, n° 1, p. 181 — 2. La scission du Comité international du coton, 2e année, vol. II, n° 1, p. 117.— 3. La soie artificielle, par MARIUS MORAND, secrétaire de la Chambre de commerce de Lyon, 2e année, vol II, n° 1 p. 152 — 4 La surcharge de la voie, par le Dr TSCHIERSCHKY, 2e année, vol. IV, n° 2, p. 409. — 5. Le conditionnement de la voie en 1905, 3e année, vol. IV, n° 2, p. 421.

Industries diverses.

I. Le développement de la brasserie bavaroise et son exportation, par le Dr ALFRED KUHLO, syndic de l'Association des Industriels bavarois, 2e année vol. II, n° 2, p. 325 à 345;

II. La statistique de la production allemande. par le Dr C. BALLOD, 2e année, vol. III, n° 2, p. 300 à 331, et vol. III, n° 3, p. 581 à 598;

III. Comment on fait un journal à Paris, par PIERRE MILLE, rédacteur au *Temps*, 2e année, vol. II, n° 1, p. 104 à 127.

Études : 1. L'industrie du verre à vitre en Belgique, par H. DE NIMAL, 1re année, vol. II, n° 1, p. 147. — 2. La crise en gobeleterie, par CARL DUVIVIER, 1re année, vol. II, n° 2, p. 351. — 3. L'industrie des armes à feu en Belgique, par H. DE NIMAL, 1re année, vol II, n° 3, p 663, — 4. La conférence de Bruxelles et la situation de l'industrie verrière à la fin de 1903, 1re année, vol. I, n° 3, p. 778.— 5. La taxation de l'azote, par R. LUCION, 1re année, vol. II, n° 2, p. 406; 3e année, vol. IV, n° 1, p 206 - 6. L'industrie du chiffon à Paris. par ANDRÉ LIESSE, 1re année, vol. I, n 3, p. 709 — 7. L'industrie allemande de l'huile minérale et du pétrole, 1re année, vol II, n° 2, p. 449 — 8. L'industrie moderne de la pêche, par Dr TACQUIN, 1re année, vol. I, n° 1, p. 400. — 9. La pêche des perles, par PAUL BURE, 1re année, vol. II, n° 2, p. 380. — 10. Les ententes dans l'industrie chimique, par Dr H. MUFFELMAN, 1re année, vol. III, n° 3, p. 882. — 11. La lutte sur le marché international du pétrole, par Dr H. MUFFELMAN, 2e année, vol. II, n° 3, p. 620. — 12. La production mondiale du pétrole et son emploi, par P. BALLOD, 2e année,

vol. I, n° 1, p. 129. — 13. La question sardinière, par Théodore Le Gall, 2e année, vol. II, n° 1, p. 158 — 14. La question sucrière en Russie, par Ivan Orloff, professeur à l'Université de Moscou, 3e année, vol. I, n° 1, p. 134 — 15. Une évolution dans l'industrie du savon, par R. Lucion, 3e année, vol. I, n° 1, p. 173. — 16. La librairie belge, par Maurice des Ombiaux, 3e année, vol. I, n° 2, p. 384 — 17. La situation en gobeleterie, par Carl Duvivier, ingénieur, 3e année, vol. I, n° 2, p 399 — 18. Céruse et blanc de zinc, par R. Lucion, 3e année, vol. III, n° 1, p. 190. — 19. Les variétés allotropiques du carbone, par Fernand Meyer, docteur en sciences physiques, 3e année, vol. IV, n° 1, p. 178.

Électricité.

I. La houille noire et la houille blanche, par ERIC GÉRARD, directeur de l'Institut Montefiore à Liége, 1re année, vol. II, n° 3, p. 603 à 621;

II. Le régime futur de l'électricité à Paris, par GASTON CADOUX, 2e année, vol. III, n° 1, p. 106 à 128;

III. La transmission de la force dans l'industrie et les centrales électriques, par CHARLES DUTERME, directeur de l'Usine centrale d'électricité de Sclessin, 3e année, vol. III, n° 1, p. 7 à 28.

Études : 1. La concentration de l'industrie électrique, par le Dr Buddens, secrétaire de l'Association des commerçants de Berlin, 1re année, vol. III, n° 1, p. 168. — 2. La traction électrique sur les lignes secondaires, par Eric Gérard, 3e année, vol. III, n° 3, p. 333.

Commerce et assurances

I. Les conditions naturelles et sociales du commerce franco-britannique, par ALFRED URHY, professeur à l'Ecole supérieure de commerce de Paris, 2e année, vol. II, n° 2, p. 294 à 325;

II. Les chambres de commerce allemandes et la vie économique allemande, par RAGOCSY, secrétaire général de l'Association pour le développement de la navigation intérieure allemande, 2e année, vol. IV, n° 3, p. 624 à 648;

III. La Bourse d'Amsterdam, par G. VISSERING, directeur de la Banque d'Amsterdam, 3e année, vol. I, n° 1, p. 40 à 71; vol. I, n° 3, p. 499 à 537;

IV. Le marché de Londres, par A. ROZENRAAD, président de l'Union des Chambres de commerce à Londres, 3e année, vol. II, n° 1, p. 62 à 87;

V. Le marché de Paris, par MAURICE LEWANDOWSKI, sous-directeur du Comptoir national d'Escompte, 3e année, vol. II, n° 2, p. 223 à 254;

VI. Le développement des banques allemandes à l'étranger, par le Dr RICHARD ROSENDORFF, avocat à Berlin, 3e année, vol. III, n° 3, p. 467 à 518; vol. IV, n° 1, p. 45 à 105.

VII. Les sociétés anonymes à responsabilité limitée en Angleterre et leurs obligations hypothécaires, par J. PATERSON, 3e année, vol. IV, n° 1, p. 165 à 177.

Études : 1. La transmission du nom commercial, 1re année, vol. II, n° 1, p 172. — 2. L'assurance par l'État contre l'incendie, 1re année, vol I, n° 3, p. 733. — 3. Le contrôle de l'État sur le fonctionnement des entreprises d'assurance sur la vie, 1re année, vol. II, n° 2, p 384. - 4. La loi belge de réparation des accidents du travail considérée au point de vue de son application, par G. Brabant, ingénieur, 1re année, vol. II, n° 3, p. 621; vol. III, n° 1, p 91. — 5. Congrès de l'enseignement commercial, par Laurent Dechesne professeur à l'École des Hautes Etudes commerciales et consulaires de Liége, 2e année, vol. III, n° 2, p. 302. — 6. L'organisation de la défense des intérêts économiques en Allemagne, 2e année, vol. II, n° 3, p. 612. — 7. Note sur le commerce international de la France et de la Russie, 2e année, vol. II, n° 2, p. 442. - 8. Le prochain congrès des Chambres de commerce, 3e année, vol. III, n° 2, p. 392.

BULLETIN DE SOUSCRIPTION

A ENVOYER FRANCO PAR LA POSTE

à l'office de la REVUE ECONOMIQUE INTERNATIONALE, 4, rue du Parlement, Bruxelles,

ou à l'un de ses correspondants (voir adresses page 3)

Je soussigné[1] .... *demeurant à*[2] ....

rue .... *déclare souscrire pour l'année 1907*

à la **REVUE ÉCONOMIQUE INTERNATIONALE**, ...

[3] *et autorise l'administration à me faire présenter une quittance du prix de cet abonnement.*

ou *joins un mandat-poste de*[4] .... *prix de cet abonnement.*

Le [5] ....

(SIGNATURE)

(1) **Nom.**
(2) **Adresse.**
(3) **Barrer le mode d'abonnement qu'on n'adopte pas.**
(4) **Mettre 50 francs pour la Belgique et la France. 56 francs pour les autres pays.**
(5) **Dater.**

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

PUBLICATIONS PÉRIODIQUES

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE

normale et pathologique

DIRIGÉ PAR LES DOCTEURS

Pierre JANET et **G. DUMAS**
Professeur au Collège de France. Chargé de cours à la Sorbonne.

(4e année, 1907). — *Paraît tous les deux mois.*

Abonnement : France et Étranger, **14** fr. — La livraison, **2** fr. **60**.

REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD, Membre de l'Institut, Chargé de cours au collège de France.

(32e année, 1907). — *Paraît tous les deux mois.*

Abonnement : Un an : Paris, **30** fr.; Départements et Étranger, **33** fr.
La livraison, **6** fr.

JOURNAL DES ÉCONOMISTES

Revue mensuelle de la Science économique et de la Statistique.

Rédacteur en chef : G. DE MOLINARI.

(66e année. — 1907).

ABONNEMENT :

France et Algérie............................ Un an **36** fr. 6 mois **19** fr.
Pays de l'Union postale...................... — **38** fr. — **20** fr.

Le numéro : **3** fr. **50**.

ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

Revue bimestrielle publiée avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École libre des Sciences politiques

(22e année, 1907).

Rédacteur en chef : M. A. VIALLATE, Professeur à l'École.

Abonnement. — Un an : Paris, **18** fr.; Départements et Étranger, **19** fr.
La livraison, **3** fr. **50**

REVUE GERMANIQUE

Allemagne — Angleterre — États-Unis — Pays Scandinaves

(3e année, 1907). — **Paraît tous les deux mois** (*Cinq numéros par an*).

Secrétaire général : M. PIQUET, professeur à l'Université de Lille.

ABONNEMENT : Un an, Paris, **14** fr.; départements et étranger, **16** fr.
La livraison, **4** fr.

REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS

RECUEIL MENSUEL PUBLIÉ PAR LES PROFESSEURS

(17e année, 1907).

Abonnement. — France et Étranger, **10** fr. — Le numéro, **1** fr.

REVUE ÉCONOMIQUE INTERNATIONALE
MENSUELLE

(4e année, 1907).

Abonnement. — Un an : France et Belgique, **50** fr.; autres pays, **56** fr.
Le numéro, **5** fr.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ LIBRE POUR L'ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE DE L'ENFANT

10 numéros par an. — *Abonnement du 1er Octobre* : **3** fr.

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE. N° 4 AVRIL 1907

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

ANARCHISME ET INDIVIDUALISME

ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE SOCIALE

Les mots anarchisme et individualisme sont fréquemment employés comme synonymes. Des penseurs, fort différents d'ailleurs les uns des autres, sont qualifiés un peu au hasard tantôt d'anarchistes, tantôt d'individualistes. C'est ainsi que l'on parle indifféremment de l'anarchisme ou de l'individualisme stirnerien, de l'anarchisme ou de l'individualisme nietzschéen, de l'anarchisme ou de l'individualisme barrésien [1], etc. Dans d'autres cas pourtant, cette identification des deux termes n'est pas regardée comme possible. On dit couramment : l'anarchisme proudhonien, l'anarchisme marxiste, l'anarchisme syndicaliste; mais on ne dira pas : l'individualisme proudhonien, marxiste, syndicaliste. On parlera bien d'un anarchisme chrétien ou tolstoïen; mais non d'un individualisme chrétien ou tolstoïen.

D'autres fois, on a fondu les deux termes en une seule appellation : l'*individualisme anarchiste*. Sous cette rubrique, M. Basch désigne une philosophie sociale qu'il distingue de l'anarchisme proprement dit, et dont les grands représentants sont, d'après lui, un Gœthe, un Byron, un Humboldt, un Schleiermacher, un Carlyle, un Emerson, un Kierkegaard, un Renan, un Ibsen, un Stirner, un Nietzsche [2]. Cette philosophie se résume dans le culte des grands hommes et l'apothéose du génie. — Pour désigner une telle doctrine, l'expression d'individualisme anarchiste nous semble contestable. La qualification d'anarchiste, prise au sens étymologique, semble s'appliquer difficilement à des penseurs de la race des Gœthe, des Carlyle, des Nietzsche dont la philosophie semble au

1. A vrai dire, la philosophie sociale de Stirner, celle de Nietzsche et celle de M. Maurice Barrès (dans *Un homme libre* et dans l'*Ennemi des lois*) mériterait plutôt, comme on le verra d'après les distinctions que nous allons établir, l'épithète d'individualisme que celle d'anarchisme.

2. Voir Basch, *l'Individualisme anarchiste, Max Stirner*, p. 276 (F. Alcan).

contraire dominée par des idées d'organisation hiérarchique et de sériation harmonieuse des valeurs. D'autre part, l'épithète d'individualiste ne s'applique peut-être pas avec une égale justesse à tous les penseurs qu'on vient de nommer. Si elle convient bien pour désigner la révolte égotiste, nihiliste et antiidéaliste d'un Stirner, elle s'appliquera difficilement à la philosophie hégélienne, optimiste et idéaliste d'un Carlyle qui subordonne nettement l'individu à l'Idée.

Il règne donc une certaine confusion sur l'emploi des deux termes : anarchisme et individualisme, ainsi que sur les systèmes d'idées et de sentiments que ces termes désignent. Nous voudrions ici essayer de préciser la notion de l'individualisme et en déterminer le contenu psychologique et sociologique en le distinguant de l'anarchisme [1].

*
* *

Partons d'une distinction nette : celle qu'il convient d'établir entre un système social et une simple attitude intellectuelle ou sentimentale. Là réside, selon nous, la différence initiale qui doit être établie entre anarchisme et individualisme. L'anarchisme, quelle qu'en soit la formule particulière, est essentiellement un système social, une doctrine économique, politique et sociale qui cherche à faire passer dans les faits un certain idéal. Même l'amorphisme de Bakounine qui se définit par l'absence de toute forme sociale définie, est encore, après tout, un certain système social. — Par contre, l'individualisme nous semble être un état d'âme, une sensation de vie, une certaine attitude intellectuelle et sentimentale de l'individu devant la société.

Nous n'ignorons pas qu'il existe dans la terminologie sociologique un certain individualisme qu'on appelle *Individualisme du droit*. C'est l'individualisme qui proclame l'identité foncière des individualités humaines et par suite leur égalité au point de vue du droit. Il y a là une doctrine juridique et politique bien définie et non une simple attitude de pensée. Mais il est trop clair que

1. Nous avons essayé de défendre, dans notre libre *Combat pour l'Individu*, un certain individualisme qui a été qualifié par plusieurs critiques d'anarchisme intellectuel. L'épithète d'anarchiste n'a rien qui nous fasse peur. Mais, pour la clarté des idées, nous croyons qu'il convient de maintenir distinctes les deux expressions anarchisme et individualisme.

cette doctrine n'a d'individualiste que le nom. En effet, elle insiste exclusivement sur ce qu'il y a de commun chez les individus humains; elle néglige de parti pris ce qu'il y a en eux de divers, de singulier, de proprement individuel; bien plus, elle voit dans ce dernier élément une source de désordre et de mal. On le voit, cette doctrine est plutôt une forme de l'humanisme ou du socialisme qu'un véritable individualisme.

Qu'est-ce donc que l'Individualisme? Entendu dans le sens subjectif et psychologique que nous venons de dire, l'Individualisme est un esprit de révolte antisociale. C'est, chez l'individu, le sentiment d'une compression plus ou moins douloureuse résultant de la vie en société; c'est en même temps une volonté de s'insurger contre le déterminisme social ambiant et d'en dégager sa personnalité.

Qu'il y ait lutte entre l'individu et son milieu social, c'est ce qu'il n'est guère possible de contester. Une vérité élémentaire de sociologie, c'est qu'une société est autre chose qu'une somme d'unités. Par le fait du rapprochement de ces unités, les parties communes et semblables tendent à se fortifier et à écraser les parties non communes. Une certaine notion d'un ordre social extérieur et supérieur aux individus se forme et s'impose. Elle s'incarne dans des règles, des usages, des disciplines et des lois, dans toute une organisation sociale qui exerce une action incessante sur l'individu. D'autre part, dans tout individu (à des degrés divers, il est vrai, suivant les individualités) se font jour des différences de sensibilité, d'intelligence et de volonté qui répugnent au nivellement inséparable de toute vie en société et par suite aussi se font jour des instincts d'indépendance, de jouissance et de puissance qui veulent s'épanouir et qui rencontrent les normes sociales comme autant d'obstacles. Les sociologues et les moralistes qui se placent au point de vue des intérêts de la société ont beau qualifier ces tendances de « vagabondes », d'inconséquentes, d'irrationnelles, de dangereuses, elles n'en ont pas moins leur droit à l'existence. C'est en vain que la société veut les mater brutalement ou hypocritement; c'est en vain qu'elle multiplie, contre l'indépendant et le rebelle, les procédés d'intimidation, de vexation et d'élimination; c'est en vain qu'elle s'efforce, par l'organe de ses moralistes, de convaincre l'individu de sa propre

contraire dominée par des idées d'organisation hiérarchique et de sériation harmonieuse des valeurs. D'autre part, l'épithète d'individualiste ne s'applique peut-être pas avec une égale justesse à tous les penseurs qu'on vient de nommer. Si elle convient bien pour désigner la révolte égotiste, nihiliste et antiidéaliste d'un Stirner, elle s'appliquera difficilement à la philosophie hégélienne, optimiste et idéaliste d'un Carlyle qui subordonne nettement l'individu à l'Idée.

Il règne donc une certaine confusion sur l'emploi des deux termes : anarchisme et individualisme, ainsi que sur les systèmes d'idées et de sentiments que ces termes désignent. Nous voudrions ici essayer de préciser la notion de l'individualisme et en déterminer le contenu psychologique et sociologique en le distinguant de l'anarchisme[1].

*
* *

Partons d'une distinction nette : celle qu'il convient d'établir entre un système social et une simple attitude intellectuelle ou sentimentale. Là réside, selon nous, la différence initiale qui doit être établie entre anarchisme et individualisme. L'anarchisme, quelle qu'en soit la formule particulière, est essentiellement un système social, une doctrine économique, politique et sociale qui cherche à faire passer dans les faits un certain idéal. Même l'amorphisme de Bakounine qui se définit par l'absence de toute forme sociale définie, est encore, après tout, un certain système social. — Par contre, l'individualisme nous semble être un état d'âme, une sensation de vie, une certaine attitude intellectuelle et sentimentale de l'individu devant la société.

Nous n'ignorons pas qu'il existe dans la terminologie sociologique un certain individualisme qu'on appelle *Individualisme du droit*. C'est l'individualisme qui proclame l'identité foncière des individualités humaines et par suite leur égalité au point de vue du droit. Il y a là une doctrine juridique et politique bien définie et non une simple attitude de pensée. Mais il est trop clair que

1. Nous avons essayé de défendre, dans notre libre *Combat pour l'In*[illegible] certain individualisme qui a été qualifié par plusieurs critiques [illegible] intellectuel. L'épithète d'anarchiste n'a rien qui nous fasse [illegible] clarté des idées, nous croyons qu'il convient de main[illegible] expressions anarchisme et individualisme.

cette doctrine n'a d'individualiste que le nom. En effet, elle insiste exclusivement sur ce qu'il y a de commun chez les individus humains; elle néglige de parti pris ce qu'il y a en eux de divers, de singulier, de proprement individuel; bien plus, elle voit dans ce dernier élément une source de désordre et de mal. On le voit, cette doctrine est plutôt une forme de l'humanisme ou du socialisme qu'un véritable individualisme.

Qu'est-ce donc que l'Individualisme? Entendu dans le sens subjectif et psychologique que nous venons de dire, l'Individualisme est un esprit de révolte antisociale. C'est, chez l'individu, le sentiment d'une compression plus ou moins douloureuse résultant de la vie en société; c'est en même temps une volonté de s'insurger contre le déterminisme social ambiant et d'en dégager sa personnalité.

Qu'il y ait lutte entre l'individu et son milieu social, c'est ce qu'il n'est guère possible de contester. Une vérité élémentaire de sociologie, c'est qu'une société est autre chose qu'une somme d'unités. Par le fait du rapprochement de ces unités, les parties communes et semblables tendent à se fortifier et à écraser les parties non communes. Une certaine notion d'un ordre social extérieur et supérieur aux individus se forme et s'impose. Elle s'incarne dans des règles, des usages, des disciplines et des lois, dans toute une organisation sociale qui exerce une action incessante sur l'individu. D'autre part, dans tout individu (à des degrés divers, il est vrai, suivant les individualités) se font jour des différences de sensibilité, d'intelligence et de volonté qui répugnent au nivellement inséparable de toute vie en société et par suite aussi se font jour des instincts d'indépendance, de jouissance et de puissance qui veulent s'épanouir et qui rencontrent les normes sociales comme autant d'obstacles. Les sociologues et les moralistes qui se placent [illegible] int de vue des intérêts de la société ont beau qualifier ces t[illegible] de « vagabondes », d'inconséquentes, d'irrationnell[illegible] euses, elles n'en ont pas moins leur droit à l'existen[illegible] n que la société veut les mater br[illegible] 'est en vain qu'elle multiplie, [illegible] les procédés d'intimidation, de [illegible] n qu'elle s'efforce, par l'or- [illegible] l'individu de sa propre

débilité et de son propre néant; le sentiment du moi — du moi socialement haïssable — reste indestructible en certaines âmes et y provoque invinciblement la révolte individualiste.

*
* *

Deux moments peuvent être distingués dans l'évolution du sentiment individualiste. Au premier moment l'individu a conscience du déterminisme social qui pèse sur lui. Mais, en même temps, il a le sentiment d'être lui-même une force au sein de ce déterminisme. Force très faible, si l'on veut, mais enfin force capable, malgré tout, de lutter et peut-être de vaincre. En tous cas, il ne veut pas céder sans essayer ses forces contre la société et il engage la lutte avec elle, comptant sur son énergie, sa souplesse et au besoin son manque de scrupules. C'est l'histoire des grands ambitieux, des lutteurs sans merci pour la puissance. Un Julien Sorel représente ce type dans l'ordre littéraire. Un cardinal de Retz, un Napoléon, un Benjamin Constant le représentent dans l'ordre des faits, à des degrés très inégaux d'énergie, d'absence de scrupules et aussi de succès.

Quelles que soient les qualités déployées par l'individualité forte dans sa lutte pour l'indépendance et la puissance, il est rare qu'elle demeure victorieuse dans cette lutte inégale. La société est trop forte; elle nous enveloppe d'un réseau trop solide de fatalités pour que nous puissions longtemps triompher d'elle. Le thème romantique de la lutte titanesque de l'individualité forte contre la société ne va jamais sans un leitmotiv de découragement et de désespoir; il aboutit invariablement à un aveu de défaite. « Dieu a jeté, dit Vigny, la terre au milieu de l'air, et de même l'homme au milieu de la destinée. La destinée l'enveloppe et l'emporte vers le but toujours voilé. — Le vulgaire est entraîné; les grands caractères sont ceux qui luttent. — Il y en a peu qui aient combattu toute leur vie; lorsqu'ils se sont laissé emporter par le courant, ces nageurs ont été noyés. — Ainsi Bonaparte s'affaiblissait en Russie, il était malade, et ne luttait plus : la destinée l'a submergé. — Caton fut son maître jusqu'à la fin [1]. » Un sentiment de révolte impuissante contre les conditions sociales où le sort l'a

1. Vigny, *Journal d'un poète*, p. 25 (Éd. Ratisbonne).

jeté remplit les imprécations romantiques de M. de Couaen. Le testament de M. de Camors exhale le découragement d'un vaincu. Les « Fils de Roi », de M. de Gobineau, dans le roman des *Pléiades*, déclarent la guerre à la société; mais ils sentent eux-mêmes qu'ils ont affaire à trop forte partie et que le nombre imbécile les écrasera[1]. Vigny dit encore : « Le désert, hélas! c'est toi, démocratie égalitaire, c'est toi, qui a tout enseveli et pâli sous tes petits grains de sable amoncelés. Ton ennuyeux niveau a tout enseveli et tout rasé. Éternellement la vallée et la colline se déplacent, et seulement on voit, de temps à autre, un homme courageux; il s'élève comme la trombe et fait dix pas vers le soleil, puis il retombe en poudre et l'on n'aperçoit plus au loin que le sinistre niveau de sable[2]. » Benjamin Constant reconnaît l'omnipotence tyrannique de la société sur l'individu, dans l'ordre du sentiment comme dans l'ordre de l'action. « Le sentiment le plus passionné ne saurait lutter contre l'ordre des choses. La société est trop puissante, elle se reproduit sous trop de formes, elle mêle trop d'amertume à l'amour qu'elle n'a pas sanctionné[3]... »

Le sentiment auquel aboutissent les fortes individualités est celui d'une disproportion irrémédiable entre leurs aspirations et leur destinée. Pris entre des fatalités contraires, ils se débattent impuissants et exaspérés. Les aveux de ce genre abondent dans Vigny. « Il n'y a dans le monde, à vrai dire, que deux sortes d'hommes : ceux qui *ont* et ceux qui *gagnent*... Pour moi, né dans la première de ces deux classes, il m'a fallu vivre comme la seconde, et le sentiment de cette destinée qui ne devait pas être la mienne me révoltait toujours intérieurement[4]. » Un Heine présente le même spectacle d'inadaptation douloureuse, ce flottement et ce déchirement d'une individualité supérieure tiraillée entre les influences sociales existantes, entre les idéaux et les partis antagonistes et ne voulant se fixer nulle part. « Ce que le monde poursuit et espère maintenant, écrit Heine en 1848, est devenu complètement étranger à mon cœur; je m'incline devant le destin parce que je suis trop faible pour lui tenir tête. »

A côté de ces révoltés de grand style, il en est d'autres de

1. Voir le roman des *Pléiades*, p. 22, 23, etc.
2. Vigny, *Journal d'un poète*, p. 262.
3. Benjamin Constant, *Adolphe*, p. 202.
4. Vigny, *Journal d'un poète*, p. 236.

moindre envergure. Ce sont les mécontents ordinaires qui, incapables de se dresser seuls contre une société qu'ils jugent offensive, unissent leurs forces à celles d'autres individus qui se sentent également lésés. Ces mécontents forment une petite société en lutte avec la grande. C'est l'histoire de toutes les sectes révolutionnaires. Petites à l'origine, elles tendent à s'élargir et à transformer la société à leur image. Ainsi entendu, l'esprit de révolte est bien un dissolvant social; mais il est en même temps un germe de société nouvelle. Il joue un grand rôle dans l'histoire où il représente l'esprit de changement et de progrès.

Mais, ici encore, l'effort fait par les individus pour secouer les servitudes existantes aboutit à une déception, Une tyrannie abattue est remplacée par une autre. La minorité victorieuse se transforme en majorité tyrannique. C'est là le cercle vicieux de toute politique. Le progrès, dans le sens de l'affranchissement de l'individu, n'est jamais qu'un trompe-l'œil. Il n'y a eu, en réalité, qu'un déplacement d'influences et de servitudes. Sous la poussée de la minorité révolutionnaire, les idées et les sentiments collectifs se sont attachés à d'autres objets, se sont incarnés en un nouvel idéal. Mais en tant que collectifs et partagés par une grande masse d'hommes, ces idées et ces sentiments tendent aussitôt à devenir impératifs. Cristallisés en dogmes et en normes, ils sont désormais une autorité qui n'admet pas plus la contradiction que l'ancienne autorité détruite. La conclusion logique de ce cercle vicieux de l'histoire semble être celle qu'indique Vigny : l'indifférence en matière politique. « Peu nous importe quelle troupe fait son entrée sur le théâtre du pouvoir [1]. »

*
* *

Nous arrivons ainsi au second moment de l'individualisme. Le premier moment était la révolte courageuse et confiante de l'individu qui se flattait de dominer la société et de la façonner suivant son rêve. Le second est le sentiment de l'inutilité de l'effort. C'est, en face des contraintes et des fatalités sociales, une résignation forcée, mêlée malgré tout d'une hostilité irréductible. L'Individualisme est l'éternel vaincu, jamais dompté. C'est l'Esprit de

1. Vigny, *Journal d'un poète*, p. 161.

Révolte si admirablement symbolisé par Leconte de Lisle, dans son Caïn et dans son Satan.

D'abord, Caïn jette à la face de Dieu son cri de révolte.

Pourquoi rôder toujours par les ombres sacrées,
Haletant comme un loup des bois jusqu'au matin?
Vers la limpidité du Paradis lointain
Pourquoi tendre toujours tes lèvres altérées ?
Courbe la face, esclave, et subis ton destin.

Rentre dans le néant, ver de terre! qu'importe
Ta révolte inutile à Celui qui peut tout?
Le feu se rit de l'eau qui murmure et qui bout;
Le vent n'écoute pas gémir la feuille morte.
Prie et prosterne-toi. — Je resterai debout!

Le lâche peut ramper sous le pied qui le dompte,
Glorifier l'opprobre, adorer le tourment,
Et payer le repos par l'avilissement;
Jahveh peut bénir dans leur fange et leur honte
L'épouvante qui flatte et la haine qui ment.

Je resterai debout! Et du soir à l'aurore,
Et de l'aube à la nuit, jamais je ne tairai
L'infatigable cri d'un cœur désespéré!
La soif de la justice, ô Khéroub, me dévore.
Écrase-moi, sinon, jamais je ne ploirai!

Dans la *Tristesse du Diable* le poète exprime le découragement du lutteur :

Les monotones jours, comme une horrible pluie,
S'amassent, sans l'emplir, dans mon éternité;
Force, orgueil, désespoir, tout n'est que vanité ;
Et la fureur me pèse et le combat m'ennuie.

Presque autant que l'amour la haine m'a menti!
J'ai bu toute la mer des larmes infécondes.
Tombez, écrasez-moi, foudres, monceaux des mondes,
Dans le sommeil sacré que je sois englouti!

Et les lâches heureux, et les races damnées,
Par l'espace éclatant qui n'a ni fond ni bord,
Entendront une voix disant : Satan est mort!
Et ce sera ta fin, œuvre des six journées!

Descendons des hauteurs de ce symbolisme. Ramené à des termes terrestres, l'Individualisme est le sentiment d'une antinomie profonde, irréductible, entre l'individu et la société. L'Individua-

liste est celui qui, par vertu de tempérament, était prédisposé à ressentir d'une manière particulièrement vive les désharmonies inéluctables entre son être intime et son milieu social. C'est en même temps l'homme à qui la vie a réservé quelque occasion décisive de constater cette désharmonie. En lui, soit par la brutalité, soit par la continuité de ses expériences, s'est avéré ce fait que la société est pour l'individu une perpétuelle génératrice de contraintes, d'humiliations et de misères, une sorte de création continuée de la douleur humaine. Au nom de sa propre expérience et de sa personnelle sensation de vie, l'individualiste se croit en droit de reléguer au rang des utopies tout idéal de société future où s'établirait l'harmonie souhaitée entre l'individu et la société. Loin que le développement de la civilisation diminue le mal, il ne fait que l'intensifier en rendant la vie de l'individu plus compliquée, plus laborieuse et plus dure au milieu des mille rouages d'un mécanisme social de plus en plus tyrannique. La science elle-même, en intensifiant dans l'individu la conscience des conditions vitales qui lui sont faites par la société, n'aboutit qu'à assombrir ses horizons intellectuels et moraux. *Qui auget scientiam auget et dolorem.*

On voit que l'Individualisme est essentiellement un pessimisme social. Sous sa forme la plus modérée, il admet que si la vie en société n'est pas un mal absolu et complètement destructif de l'individualité, elle est du moins pour l'individu une condition restrictive et oppressive, une sorte de carte forcée, un mal nécessaire et un pis-aller.

Les individualistes qui répondent à ce signalement forment un petit groupe morose dont le verbe révolté, résigné ou désespéré fait contraste avec les fanfares d'avenir des sociologues optimistes. C'est Vigny disant : « L'ordre social est toujours mauvais. De temps en temps il est seulement supportable. Du mauvais au supportable, la dispute ne vaut pas une goutte de sang[1]. » C'est Schopenhauer regardant la vie sociale comme le suprême épanouissement de la méchanceté et de la douleur humaine. C'est Stirner, avec son solipsisme intellectuel et moral, perpétuellement en garde contre les duperies de l'idéalisme social et contre la cristallisation intellectuelle et morale dont toute société organisée menace l'indi-

1. Vigny, *Journal d'un poète.*

vidu. C'est, à certaines heures, un Amiel avec son stoïcisme douloureux qui perçoit la société comme une limitation et une compression de sa libre nature spirituelle. C'est un David Thoreau, le disciple outrancier d'Émerson, le « bachelier de la nature », prenant le parti de s'écarter des voies ordinaires de l'activité humaine et de devenir un « flâneur » épris d'indépendance et de rêve, « un flâneur dont chaque instant toutefois serait plus rempli de travail vrai que la vie entière de pas mal d'hommes occupés ». C'est un Challemel-Lacour avec sa conception pessimiste de la société et du progrès. C'est, à certaines heures peut-être aussi, un Tarde, avec l'individualisme teinté de misanthropie qu'il exprime quelque part : « Il se peut que le flux de l'imitation ait ses rivages et que, par l'effet même de son déploiement excessif, le besoin de sociabilité diminue ou plutôt s'altère et se transforme en une sorte de misanthropie générale, très compatible d'ailleurs avec une circulation commerciale modérée et une certaine activité d'échanges industriels réduits au strict nécessaire, mais surtout très propres à renforcer en chacun de nous les traits distinctifs de notre individualité intérieure. »

Même chez ceux qui, comme M. Maurice Barrès, répugnent, par dilettantisme et tenue d'artiste, aux accents d'âpre révolte ou de pessimisme découragé, l'Individualisme reste un sentiment de « l'impossibilité qu'il y a d'accorder le moi particulier avec le moi général[1] ». C'est une volonté de dégager le premier moi, de le cultiver dans ce qu'il peut avoir de plus singulier, de plus spécial, de plus poussé et fouillé dans le détail et en profondeur. « L'Individualiste, dit M. Barrès, est celui qui, par orgueil de son vrai Moi qu'il ne parvient pas à dégager, meurtrit, souille et renie sans trêve ce qu'il a de commun avec la masse des hommes... La dignité des hommes de notre race est attachée exclusivement à certains frissons, que le monde ne connaît ni ne peut voir et qu'il nous faut multiplier en nous[2]. »

Chez tous l'Individualisme est une attitude de sensibilité qui va de l'hostilité et de la défiance à l'indifférence et au dédain vis-à-vis de la société organisée où nous sommes contraints de vivre, vis-à-vis de ses règles uniformisantes, de ses redites monotones et

1. M. Barrès, *Un homme libre*.
2. *Ibid.*, p. 100.

de ses contraintes assujettissantes. C'est un désir de lui échapper et de se retirer en soi, φυγη μονου προς μονον. C'est par-dessus tout le sentiment profond de « l'unicité du moi », de ce que le moi garde malgré tout d'incompressible et d'impénétrable aux influences sociales. C'est, comme dit M. Tarde, le sentiment de « la singularité profonde et fugitive des personnes, de leur manière d'être, de penser, de sentir, qui n'est qu'une fois et qui n'est qu'un instant[1] ».

* * *

Est-il besoin de montrer combien cette attitude diffère de l'anarchisme ?

Sans doute en un sens l'anarchisme procède de l'individualisme[2]. Il est en effet la révolte antisociale d'une minorité qui se sent opprimée ou désavantagée par l'ordre de choses actuel. Mais l'anarchisme ne représente que le premier moment de l'Individualisme : le moment de la foi et de l'espérance, de l'action courageuse et confiante dans le succès. L'individualisme à son second moment se convertit, comme nous l'avons vu, en pessimisme social.

Le passage de la confiance à la désespérance, de l'optimisme au pessimisme est ici, en grande partie, affaire de tempérament psychologique. Il est des âmes délicates vite froissées au contact des réalités sociales et par suite promptes à la désillusion, un Vigny ou un Heine par exemple. On peut dire que ces âmes appartiennent au type psychologique qu'on a appelé sensitif. En elles le sentiment du déterminisme social, dans ce qu'il a de compressif pour l'individu, se fait particulièrement obsédant et écrasant. Mais il est d'autres âmes qui résistent aux échecs multipliés, qui méconnaissent même les leçons les plus dures de l'expérience et qui restent inébranlables dans leur foi. Ces âmes appartiennent au type actif. Telles ces âmes d'apôtres anarchistes : un Bakounine, un Kropotkine, un Reclus. Peut-être leur confiance imperturbable dans leur idéal tient-elle à une moindre acuité intellectuelle et émotionnelle. Les raisons de doute et de découragement ne les frappent pas assez vivement pour ternir l'idéal abstrait qu'ils se

1. Tarde, *Les lois de l'Imitation*, sub fine (F. Alcan).
2. Nietzsche a dit en ce sens : « L'anarchisme n'est qu'un moyen d'agitation de l'individualisme » (*Volonté de puissance*, § 337).

sont forgé et pour les conduire jusqu'à l'étape finale et logique de l'individualisme : le pessimisme social.

Quoi qu'il en soit, l'optimisme de la philosophie anarchiste n'est pas douteux. Cet optimisme s'étale, souvent simpliste et naïf, dans ces volumes à couverture rouge sang de bœuf qui forment la lecture familière des propagandistes par le fait. L'ombre de l'optimiste Rousseau plane sur toute cette littérature. L'optimisme anarchiste consiste à croire que les désharmonies sociales, que les antinomies que l'état de choses actuel présente entre l'individu et la société ne sont pas essentielles mais accidentelles et provisoires, qu'elles se résoudront un jour et feront place à une ère d'harmonie.

L'anarchisme repose sur deux principes qui semblent se compléter mais qui au fond se contredisent. L'un est le principe proprement individualiste ou libertaire formulé par Guillaume de Humboldt et choisi par Stuart Mill comme épigraphe de son *Essai sur la Liberté* : « Le grand principe est l'importance essentielle et absolue du développement humain dans sa plus riche diversité ». L'autre est le principe humaniste ou altruiste qui se traduit sur le terrain économique par le communisme anarchiste. — Que le principe individualiste et le principe humaniste se nient l'un l'autre, c'est ce que prouvent à l'évidence la logique et les faits. Ou le principe individualiste ne signifie rien ou il est une revendication en faveur de ce qu'il peut y avoir de divers et d'inégal chez les individus, en faveur des traits qui les différencient, les séparent et au besoin les opposent. L'humanisme au contraire vise à l'assimilation de l'espèce humaine. Son idéal est, suivant l'expression de M. Gide, de faire de cette expression : « nos semblables » une réalité. En fait, nous voyons à l'heure actuelle l'antagonisme des deux principes s'affirmer chez les théoriciens les plus pénétrants de l'anarchisme, et cet antagonisme logique et nécessaire ne peut manquer d'amener la désagrégation de l'anarchisme comme doctrine politique et sociale [1].

1. Nous faisons allusion ici à un récent et très intéressant débat entre deux théoriciens de l'anarchisme, MM. Malato et Janvion, dans le journal l'*Ennemi du Peuple* (1903) et à une série d'articles intitulée *Individualisme et Humanisme* et écrite par M. Janvion dans ce journal. Le conflit entre l'individualisme et l'humanisme est porté à l'aigu dans ce débat où M. Janvion, adversaire de l'humanisme, nous semble donner de beaucoup les meilleures raisons.

Quoi qu'il en soit et quelques difficultés que puisse rencontrer celui qui voudrait concilier le principe individualiste et le principe humaniste, ces deux principes rivaux et ennemis se rencontrent du moins sur ce point qu'ils sont tous deux nettement optimistes. — Optimiste, le principe de Humboldt l'est en ce qu'il affirme implicitement la bonté originelle de la nature humaine et la légitimité de son libre épanouissement. Il s'oppose à la condamnation chrétienne de nos instincts naturels et on conçoit les réserves que M. Dupont-White, le traducteur de l'*Essai sur la Liberté*, a cru devoir faire du point de vue spiritualiste et chrétien (condamnation de la chair) en ce qui concerne ce principe [1]. Non moins optimiste est le principe humaniste. L'humanisme, en effet, n'est rien autre chose que la divinisation de l'homme dans ce qu'il a de général, de l'espèce humaine et par conséquent de la société humaine. On le voit, l'anarchisme, optimiste en ce qui concerne l'individu, l'est davantage encore en ce qui concerne la société. L'anarchisme suppose que les libertés individuelles livrées à elles-mêmes s'harmoniseraient naturellement et réaliseraient spontanément l'idéal anarchiste de la société libre.

Quelle est, en regard des deux points de vue opposés, le point de vue chrétien et le point de vue anarchiste, l'attitude de l'Individualisme?

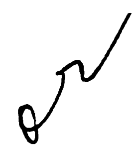
L'Individualisme, philosophie réaliste, toute de vie vécue et de sensation immédiate, répugne également à ces deux métaphysiques : l'une, la métaphysique chrétienne, qui affirme *a priori* la perver-

1. « Eh bien! dit M. Dupont-White, je ne puis croire à ce dogme! Ce n'est pas chose à proposer aux hommes que de se montrer tels qu'ils sont, que d'apparaître tout entiers. Si notre nature était une en ce sens qu'elle fût purement spirituelle, on pourrait à ce titre encore lui rendre la main et la livrer à tout son essor : l'égarement ne serait pas à craindre... mais quand un être porte en lui des impulsions si différentes, si contradictoires, n'est-il pas bien hasardeux de le convier au développement *de toute sa nature dans sa plus riche diversité*? Encore un peu et vous direz comme Fourier que *les passions viennent de Dieu et que le devoir vient de l'homme*. C'est tout au moins trop de complaisance pour les penchants très divers, quelques-uns très saugrenus, qui persistent avec tant d'éclat au-dessus du singe. » La conclusion est à peu près celle que donnerait M. Brunetière : « Gardez-vous de provoquer un être ainsi fait et ainsi conditionné à s'épanouir dans toutes ses proportions. Qu'il se cultive et se manifeste à certains égards, soit : mais surtout qu'il se borne, qu'il se réduise, qu'il s'efface, tel est l'idéal à son usage. Au surplus, ceci n'est pas une question : nous ne sommes en société que pour en tirer ce bénéfice d'une contrainte mutuelle, je dirais presque d'une mutilation universelle. » (Dupont-White, préface de l'*Essai sur la Liberté*, de St. Mill.)

sité originelle; l'autre, la métaphysique rationaliste et rousseauiste, qui affirme non moins *a priori* la bonté originelle et essentielle de notre nature. — L'Individualisme se place devant les faits. Or ceux-ci lui font voir dans l'être humain un faisceau d'instincts en lutte les uns avec les autres et dans la société humaine un groupement d'individus nécessairement aussi en lutte les uns avec les autres. Par le fait de ses conditions d'existence, l'être humain est soumis à la loi de la lutte : lutte intérieure entre ses propres instincts, lutte extérieure avec ses semblables. Si reconnaître le caractère permanent et universel de l'égoïsme et de la lutte dans l'existence humaine c'est être pessimiste, il faudra donc dire que l'individualisme est pessimiste. Mais il faut ajouter aussitôt que le pessimisme de l'individualisme, pessimisme de fait, pessimisme expérimental en quelque sorte, pessimisme *a posteriori*, est totalement différent du pessimisme théologique qui prononce *a priori*, au nom du Dogme, la condamnation de la nature humaine.

D'autre part l'Individualisme ne se sépare pas moins nettement de l'anarchisme. Si, avec l'anarchisme, il admet le principe de Humboldt comme une expression de la tendance normale et nécessaire de notre nature à son plein épanouissement, il reconnaît en même temps que cette tendance est condamnée à ne jamais se satisfaire, à cause des désharmonies intérieures et extérieures de notre nature[1]. En d'autres termes, il considère le développement harmonique de l'individu et de la société comme une utopie. — Pessimiste en ce qui concerne l'individu, l'Individualisme l'est davantage encore en ce qui concerne la société : L'homme est par nature un être désharmonique, en raison de la lutte intérieure de ses instincts. Mais cette désharmonie est accrue par l'état de société qui, par un douloureux parodoxe, comprime nos instincts en même temps qu'il les exaspère. En effet, du rapprochement des vouloir-vivre individuels se forme un vouloir-vivre collectif qui devient immédiatement oppressif pour les vouloir-vivre individuels et qui s'oppose de toutes ses forces à leur épa-

1. M. Metchnikoff, malgré son optimisme, reconnaît pleinement les désharmonies de la nature humaine dans la vie morale et sociale. Il est vrai qu'il semble attendre des progrès de la science une atténuation de ces désharmonies. Voir E. Metchnikoff, *Etudes sur la nature humaine, Essai de philosophie optimiste*, p. 137 et sqq.



nouissement. L'état de société pousse ainsi à bout les désharmonies de notre nature; il les exaspère et les met dans la plus désolante lumière. La société représente ainsi vraiment, suivant la pensée de Schopenhauer, le vouloir-vivre humain à son maximum de désir, de lutte, d'inassouvissement et de souffrance.

*
* *

De cette opposition entre l'anarchisme et l'individualisme en découlent d'autres.

L'anarchisme croit au Progrès. L'Individualisme est une attitude de pensée qu'on pourrait appeler non historique. Il nie le devenir, le progrès. Il voit le vouloir-vivre humain sous un éternel présent. Comme Schopenhauer, avec qui il offre plus d'une analogie, Stirner est un esprit non historique. Il croit lui aussi que c'est chimère d'attendre de demain quelque chose de neuf et de grand. Toute forme sociale, par le fait qu'elle se cristallise, écrase l'individu. Pour Stirner, pas de lendemain utopique, pas de « Paradis à la fin de nos jours »; il n'y a que l'aujourd'hui égoïste.

L'attitude de Stirner en face de la société est la même que celle de Schopenhauer devant la nature et la vie. Chez Schopenhauer la négation de la vie reste toute métaphysique et, si l'on peut dire, toute spirituelle. (On se rappelle que Schopenhauer condamne le suicide qui en serait la négation matérielle et tangible.) De même la rébellion de Stirner contre la société est une rébellion toute spirituelle, toute intérieure, toute d'intention et de volonté intime. Elle n'est pas, comme chez un Bakounine, un appel à la pandestruction. Elle est, à l'égard de la société, un simple acte de défiance et d'hostilité passive, un mélange d'indifférence et de résignation méprisante. Il ne s'agit pas pour l'individu de lutter contre la société; car la société sera toujours la plus forte. Il faut donc lui obéir; — lui obéir comme un chien. Mais Stirner, tout en lui obéissant, garde pour elle, en guise de consolation, un immense mépris intellectuel. C'est à peu près l'attitude de Vigny vis-à-vis de la nature et de la société. « Un désespoir paisible, sans convulsions de colère et sans reproches au ciel est la sagesse même[1]. » Et encore : « Le silence sera la meilleure critique de la vie ».

1. Vigny, *Journal d'un poète*, p. 32.

L'anarchisme est un idéalisme exaspéré et fou. L'Individualisme se résume en un trait commun à Schopenhauer et à Stirner : un impitoyable réalisme. Il aboutit à ce qu'un écrivain allemand appelle une « désidéalisation (*entidealisierung* [1]) foncière de la vie et de la société. « Un idéal n'est qu'un pion », dit Stirner. — A ce point de vue, Stirner est le représentant le plus authentique de l'individualisme. Son verbe glacé saisit les âmes d'un tout autre frisson que le verbe enflammé et radieux d'un Nietzsche. Nietzsche reste un idéaliste impénitent, impérieux, violent. Il idéalise l'humanité supérieure. Stirner représente la plus complète désidéalisation de la nature et de la vie, la plus radicale philosophie du désabusement qui ait paru depuis l'Ecclésiaste.

Pessimiste sans mesure ni réserve, l'Individualisme est absolument antisocial, à la différence de l'Anarchisme, qui ne l'est que relativement (par rapport à la société actuelle).

L'anarchisme admet bien une antinomie entre l'individu et l'État, antinomie qu'il résout par la suppression de l'État; mais il ne voit aucune antinomie foncière, irréductible, entre l'individu et la société. L'anarchisme, s'il anathématise l'État, absout et divinise presque la société. C'est que la société représente à ses yeux une croissance spontanée (Spencer), tandis que l'État est une organisation artificielle et autoritaire [2]. Aux yeux de l'individualiste, la société est tout aussi tyrannique, sinon davantage, que l'État. La société, en effet, n'est autre chose que l'ensemble des liens sociaux de tout genre (opinion, mœurs, usages, convenances, surveillance mutuelle, espionnage plus ou moins discret de la conduite des autres, approbations et désapprobations morales, etc.). La société ainsi entendue constitue un tissu serré de tyrannies petites et grandes, exigeantes, inévitables, incessantes, harcelantes et impitoyables qui pénètrent dans les détails de la vie individuelle bien plus profondément et plus continûment que ne peut le faire la contrainte étatiste. D'ailleurs, si l'on y regarde de près, la tyrannie étatiste et la tyrannie des mœurs procèdent d'une même racine : l'intérêt collectif d'une caste ou d'une classe qui désire établir ou garder sa domination et son prestige.

1. L'expression est de M. J. Volkelt, dans son livre : *A. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, p. 47.
2. Voir aussi, sur ce point, Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, p. 285 et sqq.

L'opinion et les mœurs sont en partie le résidu d'anciennes disciplines de caste en voie de disparaître, en partie le germe de nouvelles disciplines sociales qu'apporte avec elle la nouvelle classe dirigeante en voie de formation. C'est pourquoi, entre la contrainte de l'État et celle de l'opinion et des mœurs, il n'y a qu'une différence de degré. Elles ont au fond même but : le maintien d'un certain conformisme moral utile au groupe et mêmes procédés : vexation et élimination des indépendants et des réfractaires. La seule différence est que les sanctions diffuses (opinion et mœurs) sont plus hypocrites que les autres.

Proudhon a raison de dire que l'État n'est que le miroir de la société. Il n'est tyrannique que parce que la société est tyrannique. Le gouvernement, suivant la remarque de Tolstoï, est une réunion d'hommes qui exploitent les autres et qui favorisent surtout les méchants et les fourbes. Si telle est la pratique du gouvernement, c'est que telle est aussi celle de la société. Il y a adéquation entre ces deux termes : État et société. L'un vaut ce que vaut l'autre. L'esprit grégaire ou esprit de société n'est pas moins oppressif pour l'individu que l'esprit étatiste ou l'esprit prêtre qui ne se maintiennent que grâce à lui et par lui. Chose étrange! Stirner lui-même semble partager, sur les rapports de la société et de l'État, l'erreur d'un Spencer et d'un Bakounine. Il proteste contre l'intervention de l'État dans les actes de l'individu, mais non contre celle de la société. « Devant l'individu, l'État se ceint d'une auréole de sainteté; il fait par exemple une loi sur le duel. Deux hommes qui conviennent de risquer leur vie afin de régler une affaire (quelle qu'elle soit) ne peuvent exécuter leur convention parce que l'État ne le veut pas : ils s'exposeraient à des poursuites judiciaires et à un châtiment. Que devient la liberté de l'arbitre? Il en est tout autrement là où, comme dans l'Amérique du Nord, la société décide de faire subir aux duellistes certaines *conséquences* désagréables de leur acte, et leur retire par exemple le crédit dont ils avaient joui antérieurement. Refuser son crédit est l'affaire de chacun, et s'il plaît à une société de le retirer à quelqu'un pour l'une ou l'autre raison, celui qu'elle frappe ne peut pas se plaindre d'une atteinte à sa liberté : la société n'a fait qu'user de la sienne. La société dont nous parlions laisse l'individu parfaitement libre de s'exposer aux suites funestes ou désagréables

qu'entraînera sa manière d'agir et laisse pleine et entière sa liberté de vouloir. L'État fait précisément le contraire : il dénie toute légitimité à la volonté de l'individu, et ne reconnaît comme légitime que sa propre volonté, la loi de l'État[1]. » — Étrange raisonnement. La loi ne me frappe pas. — En quoi suis-je plus libre si la société me boycotte? De tels raisonnements légitimeraient tous les attentats d'une opinion publique infectée de bigoterie morale contre l'individu. C'est sur de tels raisonnements qu'est bâtie la légende de la liberté individuelle dans les pays anglo-saxons[2]. Stirner sent bien lui-même le vice de son raisonnement et il en arrive un peu plus loin à sa célèbre distinction entre *société* et *association*. Dans l'une (la société) l'individu est pris comme moyen; dans l'autre (l'association) il se prend lui-même comme fin et traite l'association comme un moyen de puissance et de jouissance personnelle : « Tu apportes dans l'association toute ta puissance, toute ta richesse, et tu t'y fais *valoir*. Dans la société, toi et ton activité *êtes utilisés*. Dans la première, tu vis en égoïste, dans la seconde tu vis en homme, c'est-à-dire religieusement : tu y travailles à la vigne du Seigneur. Tu dois à la société tout ce que tu as, tu es son obligé et tu es obsédé de devoirs sociaux; à l'association, tu ne dois rien; elle te sert, et tu la quittes sans scrupule dès que tu n'as plus d'avantages à en tirer.... » « Si la société est plus que toi, tu la feras passer avant toi, et tu t'en feras le serviteur; l'association est ton outil, ton arme, elle aiguise et multiplie ta force naturelle. L'association n'existe que pour toi, et par toi, la société au contraire te réclame comme son bien et elle peut exister sans toi. Bref, la société est sacrée et l'association est *ta propriété*, la société se sert de toi et tu te sers de l'association[3]. »

Distinction vaine, s'il en fut! Où fixer la limite entre société et association? L'association ne tend-elle pas, de l'aveu de Stirner, à se cristalliser aussitôt en société?

De quelque façon qu'il s'y prenne, l'anarchisme est dans l'impossibilité de concilier les deux termes antinomiques : société, liberté

1. Stirner, *L'Unique* (trad. Reclaire, p. 286).
2. Ce qui prouve encore qu'il y a parallélisme entre État et société et que le libéralisme de l'un vaut celui de l'autre, c'est la récente mesure prise par l'État américain contre l'écrivain russe Gorki dans les circonstances qu'on sait. — Une telle mesure, qui heureusement paraîtrait impossible et ridicule en France, n'est possible là-bas que grâce à un certain état de l'opinion publique.
3. Stirner, *L'Unique*, éd. Reclaire, p. 383.

individuelle. La société libre rêvée par lui est une contradiction dans les termes. C'est du fer en bois, c'est un bâton sans bout. Parlant des anarchistes, Nietzsche écrit : « On peut déjà lire sur tous les murs et sur toutes les tables leur mot de l'avenir : *société libre* — Société libre! Parfaitement! Mais je pense que vous savez, messieurs, avec quoi on la construit? — Avec du bois en fer[1].... » L'individualisme est plus net et plus franc que l'anarchisme. Il met État et société et association sur le même plan; il les renvoie dos à dos et les jette autant que possible par-dessus bord. « Toutes les associations ont les défauts des couvents, » dit Vigny.

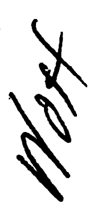
Antisocial, l'individualisme est volontiers immoraliste. Ceci n'est pas vrai d'une façon absolue. Chez un Vigny l'individualisme pessimiste se concilie avec un stoïcisme moral hautain, sévère et pur. Toutefois, même chez Vigny, un élément immoraliste subsiste : une tendance à désidéaliser la société, à disjoindre et à opposer les deux termes : société et moralité, et à regarder la société comme une génératrice fatale de lâcheté, d'inintelligence et d'hypocrisie. « *Cinq-Mars*, *Stello*, *Servitude et Grandeur militaires* sont les chants d'une sorte de poème épique sur la désillusion; mais ce ne sera que des choses sociales et fausses que je ferai perdre et que je foulerai aux pieds les illusions; j'élèverai sur ces débris, sur cette poussière, la sainte beauté de l'enthousiasme, de l'amour, de l'honneur[2]... » Il va sans dire que chez un Stirner, un Stendhal, l'individualisme est immoraliste sans scrupule ni réserve. — L'anarchisme est imbu d'un moralisme assez grossier. La morale anarchiste, pour être sans obligation ni sanction, n'en est pas moins une morale. C'est au fond la morale chrétienne, abstraction faite de l'élément pessimiste que renferme cette dernière. L'anarchiste suppose que les vertus nécessaires à l'harmonie sociale fleuriront d'elles-mêmes. Ennemie de la coercition, la doctrine accorde la faculté de puiser dans les magasins généraux aux paresseux eux-mêmes. Mais l'anarchiste est persuadé que dans la cité future des paresseux seront très rares ou même qu'il n'y en aura pas.

1. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 356.
2. *Journal d'un poète*, p. 17.

*
* *

Optimiste et idéaliste, imbu d'humanisme et de moralisme, l'Anarchisme est un dogmatisme social. Il est une « cause » au sens que Stirner donne à ce mot. Autre chose est une « cause », autre chose une simple attitude d'âme individuelle. Une cause implique une adhésion commune à une Idée, une croyance partagée et un dévouement à cette croyance. Tel n'est pas l'individualisme. L'Individualisme est antidogmatique et peu enclin au prosélytisme. Il prendrait volontiers pour devise le mot de Stirner : « Je n'ai mis ma cause en rien ». Le véritable individualiste ne cherche pas à communiquer aux autres sa propre sensation de la vie et de la société. A quoi bon? *Omne individuum ineffabile.* Persuadé de la diversité des tempéraments et de l'inutilité d'une règle unique, il disait volontiers avec David Thoreau : « Je ne voudrais pas pour tout au monde que quelqu'un adoptât ma façon de vivre : car sans compter qu'avant qu'il l'ait bien apprise, j'en aurai peut-être découvert une autre, — je voudrais qu'il y eût au monde autant de personnes différentes que possible; mais je voudrais que chacun prît bien soin de suivre son chemin à lui et non pas celui de son père, de sa mère ou de son voisin. » L'individualiste sait qu'il y a des tempéraments réfractaires à l'individualisme et qu'il serait ridicule de vouloir les convaincre. Aux yeux d'un penseur épris de solitude et d'indépendance, d'un méditatif, d'un pur adepte de la vie intérieure comme Vigny, la vie sociale et ses agitations apparaissent comme quelque chose de factice, de truqué, d'exclusif de tout sentiment sincère et fortement senti. Et inversement ceux qui par tempérament éprouvent un impérieux besoin de vie et d'action sociale, ceux qui se lancent dans la mêlée, ceux qui ont des enthousiasmes politiques et sociaux, ceux qui croient à la vertu des ligues et des groupements ceux qui ont sans cesse à la bouche ces mots : l'Idée, la Cause..., ceux qui croient que demain apportera quelque chose de neuf et de grand, ceux-là méconnaissent et dédaignent nécessairement le méditatif qui abaisse devant la foule la *herse* dont parle Vigny. La vie intérieure et l'action sociale sont deux choses qui s'excluent. Les deux sortes d'âmes ne sont pas faites pour se comprendre. En antithèse qu'on lise d'un côté les *Apho-*

rismes de Schopenhauer sur la Sagesse dans la vie, cette bible d'un individualisme réservé, défiant et triste, ou le Journal intime d'Amiel, ou le journal d'un poète de Vigny; d'un autre côté, qu'on lise un Benoît Malon, un Élisée Reclus ou un Kropotkine, et on verra l'abîme qui sépare les deux sortes d'âmes.



Si l'on demande maintenant quels sont les traits les plus saillants du dogmatisme anarchiste, on peut répondre que le premier et le plus important de ces traits est l'intellectualisme ou le scientisme. Quelles que soient les différences qui séparent le marxisme orthodoxe et l'anarchisme traditionnel, on peut les considérer, suivant la fine remarque de M. Ed. Berth, comme « les deux aspects divergents, mais complémentaires d'une même psychologie sociale, de cette psychologie sociale très intellectualiste et très rationaliste qui a régné dans la seconde moitié du dernier siècle[1] ». Ce qui caractérise l'anarchisme, c'est la foi en la science. Les anarchistes sont en général ~~de grands liseurs~~, des fervents de la science. C'est aussi la foi en l'efficacité de la science pour fonder une société rationnelle. « Personne, dit M. Berth, n'a voué à la Science un culte plus fervent, personne n'a cru à la vertu de la science avec plus d'ardente foi que les anarchistes individualistes. Ils ont toujours opposé la Science à la Religion et conçu la Libre pensée comme une anti-Église... » « Mais, ajoute M. Berth, il convient d'insister sur cette religion de la Science si éminemment développée chez les anarchistes individualistes. Il y a deux parties dans la Science : l'une formelle, abstraite, systématique, dogmatique, sorte de cosmologie métaphysique, très éloignée du réel et prétendant cependant enserrer ce réel divers et prodigieusement complexe dans l'unité de ses formules abstraites et simples; c'est *la Science tout court, avec un grand S*, la Science *une*, qui prétend faire pièce à la Religion, lui opposer solution à solution et donner du monde et de ses origines une explication rationelle — et il y a les sciences, diverses, concrètes, ayant chacune leur méthode propre, adaptée à leur objet particulier, — sciences qui serrent le réel d'aussi près que possible et ne sont de plus en plus que des *techniques raisonnées*. Ici, la prétendue *unité de la science* est rompue. Il va de soi que la partie

1. Edouard Berth, *Anarchisme individualiste, marxisme orthodoxe, Syndicalisme révolutionnaire* (mouvement socialiste du 1er mai 1905, p. 11).

formelle et métaphysique est celle qu'ont surtout cultivée les anarchistes. Elle procure à ceux qui s'y adonnent une ivresse intellectuelle qui leur donne une formidable illusion de puissance. Elle remplace la religion, elle comble le vide laissé dans l'âme par la foi évanouie. On possède le monde; on le tient en quelques formules simples et claires : quel empire! et quelle revanche pour un isolé, un solitaire, un sauvage; il échappe à la faiblesse et à la misère inhérentes à sa solitude et le voilà maître de l'Univers [1]. » — De cet intellectualisme scientiste découle l'autoritarisme anarchiste. « L'intellectualisme anarchiste — il n'échappe pas à la loi de tout intellectualisme — aboutit ainsi au plus parfait autoritarisme. C'est fatal. Il n'y a pas place pour la liberté dans un système intellectualiste, quel qu'il soit. La liberté, c'est l'invention, le droit et le pouvoir de trouver quelque chose de nouveau, d'ajouter du neuf à l'univers : mais s'il y a une vérité une et universelle, qui nous est révélée par la religion ou par la science, et en dehors de laquelle il n'y a ni bonheur individuel, ni ordre social, la liberté n'a pas de raison d'être, elle n'existe que négativement; la science réclame la liberté *contre* la religion et quand la Science domine, la religion réclame la liberté *contre* la Science; mais comme il ne peut exister deux vérités unes et universelles, il faut que l'une extermine l'autre; car, s'il y a une vérité, c'est au nom de cette vérité une que doit se réaliser l'unité sociale, l'unité morale, nationale, internationale, humaine [2]. » — L'Intellectualisme scientiste a marqué de son empreinte tous les plans de réorganisation sociale d'après les formules anarchistes. Les premiers théoriciens de l'anarchie font appel à des considérations cosmologiques physiques, biologiques aussi prétentieuses que nuageuses [3].

1. Ed. Berth, *loc. cit.*, p. 14.
2. *Ibid.*
3. On peut se reporter sur ce point à un numéro de *la Plume* datant de l'époque héroïque de l'anarchie (mai 1893). Ce numéro contient un exposé théorique des fondements scientifiques de l'anarchisme par André Veydaux et un plan de la société future aux points de vue économique, politique, sexuel, moral, etc., par les principaux écrivains anarchistes de l'époque. Voici un échantillon des rêveries pseudo-scientifiques de M. André Veydaux où il s'appuie sur l'autorité de M. de Lanessan : « L'atome se meut librement dans sa sphère équilibrée par la gravitation de l'atomisme ambiant. Le témoignage de la nature est irrécusable. Minéralité, végétalité, animalité présentent dans leurs manifestations intimes le spectacle de l'harmonie dans l'autonomie ».... « La centralisation existe-t-elle réellement chez les êtres pluricellulaires? Leurs cellules sont-elles divisées en cellules dominatrices et en cellules obéissantes, en maîtres et en sujets? Tous

La biologie notamment est invoquée à tout propos à l'appui des utopies anarchistes. C'est elle qui nous montre chez les êtres vivants le spectacle de « l'autonomie dans l'harmonie » et nous invite à réaliser cet idéal dans les sociétés humaines. C'est elle qui nous suggère l'idée égalitaire de l'équivalence des fonctions et des organes dans l'organisme biologique et, par analogie, dans l'organisme social. L'idée vague d'Évolution intervient comme un *deus ex machina* pour résoudre les difficultés. — C'est également du progrès de la science qu'on attend le bien-être futur de l'humanité. Le progrès scientifique et mécanique engendrera un tel regorgement de richesses que la « prise au tas » suffira comme moyen de répartition[1].

Il va de soi que l'individualisme ne retient rien de ces rêveries pseudo-scientifiques. Pour l'Individualiste, la Science n'existe pas; il existe seulement des sciences, c'est-à-dire des méthodes d'investigation plus ou moins prudentes et sûres. Rien de plus contraire au véritable esprit scientifique que le scientisme unitaire dont il a été question plus haut. — L'Individualiste d'ailleurs est médiocrement ami de l'intellectualisme, où il voit avec raison une menace d'autoritarisme. Avec les Bayle, les Stendhal, les Fourier il nie volontiers l'action de l'idée sur la conduite; il limite le champ de la prévoyance, il appelle de ses vœux la liberté et le hasard. La prévoyance nous forge des chaînes; elle nous rend prudents,

les faits que nous connaissons répondent négativement avec la plus grande netteté. Je n'insisterai pas sur l'autonomie réelle dont jouit chacune des cellules de tout organisme pluricellulaire; car s'il est vrai que toutes dépendent les unes des autres, il est *vrai aussi qu'aucune ne commande aux autres* et que les organismes pluricellulaires même les plus élevés ne *sont en aucune façon comparables à une monarchie ni à tout autre gouvernement autoritaire et centralisé*. Autonomie et solidarité, telle serait la base d'une société qui aurait été construite sur le modèle des êtres vivants... (De Lanessan, *Le transformisme*). « La société, continue M. A. Veydaux, fonctionnera de l'individu aux groupes polymorphes, occasionnels, mobiles; du groupement au faisceau de groupements homologues et équivalents, fédérations ou corporations et ainsi de suite jusqu'à l'extrême association, ce sera le libre jeu des individualités; ce sera la variété dans l'unité; car c'est le spectacle public *de l'Harmonie naturelle*, c'est la *loi de l'Évolution*, c'est la condition *sine qua non* de l'existence des sociétés humaines. »

Plus loin le théoricien se transforme en poète (?)

Tous bateaux ont bien libre jeu en même port
Pesant sur l'eau d'un proportionnel effort;
Par le gros vaisseau l'esquif est-il étouffé?
(*La Plume*, mai 1893).

1. C'est ce communisme fainéant que Proudhon flétrissait par avance dans son fameux pamphlet du *Droit à la Paresse*.

timorés, calculateurs. L'individualiste chante volontiers avec Stirner l'heureuse liberté de l'instant, il se défie des généralisations de la sociologie qui, pour être une science inexacte, n'en est pas moins despotique; il s'insurge contre l'oligarchie de savants rêvée par M. Berthelot avec autant de vanité que les anciens papes rêvaient d'une théocratie universelle. L'individualiste aime peu les plans de réorganisation sociale; son attitude en face de ces problèmes est celle, toute négative, définie par l'*Ennemi des Lois*, de M. Barrès : « Que mettrez-vous à la place? m'allez-vous dire? Je l'ignore, quoique j'en sois fort curieux. Entraîné à détruire tout ce qui est, je ne vois rien de précis à substituer là. C'est la situation d'un homme qui souffre de brodequins trop étroits : il n'a souci que de les ôter... De toute sincérité, je me crois d'une race qui ne vaut que pour comprendre et désorganiser[1]. »

*
* *

Les différences qui viennent d'être indiquées du point de vue théorique entre l'anarchisme et l'individualisme en entraînent d'autres sur le domaine de la pratique.

La ligne de conduite recommandée par l'individualisme vis-à-vis de la société établie diffère notablement de celle que prescrit l'anarchisme.

Pour l'individualiste, le problème qui se pose est celui-ci : Comment faire pour vivre dans une société regardée comme un mal nécessaire?

La seule solution radicale que comporte le pessimisme social serait, ce semble, le suicide ou la retraite dans les bois. Mais si, à tort ou à raison, l'individualiste répugne à cette extrémité, une autre solution se présente à lui, solution non plus radicale, mais seulement approchée, relative, fondée sur un accommodement aux nécessités de la vie pratique. — Le problème est ici analogue à celui que Schopenhauer s'est posé au début des *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. Il s'agit pour lui d'exposer un art de rendre la vie aussi agréable et aussi heureuse que possible, ou, selon son expression, une « eudémonologie ». Or, l'idée d'une telle eudémonologie est en contradiction directe avec la conception générale que Schopenhauer s'est faite de la vie. Par conséquent l'eudémo-

1. M. Barrès, *L'Ennemi des lois*, p. 25.

nologie qu'il va exposer sera expressément donnée par lui comme une philosophie inférieure, exotérique, faite du point de vue de l'erreur, une concession à la faiblesse humaine et aux nécessités de la vie pratique. « Pour pouvoir traiter cette question, dit Schopenhauer, j'ai dû m'éloigner entièrement du point de vue élevé, métaphysique et moral, auquel conduit ma véritable philosophie. Tous les développements qui vont suivre sont donc fondés, dans une certaine mesure, sur un accommodement, en ce sens qu'ils se placent au point de vue habituel, empirique, et en conservent l'erreur[1]. » Exactement de la même façon, il est permis à l'individualiste, au pessimiste social de se demander comment il pourra s'arranger pour réaliser le maximum d'indépendance relative, compatible avec un état social forcément oppressif et tyrannique. Il s'agit d'un problème pratique qui consiste à relâcher le plus possible les chaînes sociales, à reculer le plus possible les entraves que la société inflige à l'individu, à établir une sorte de transaction et de modus vivendi tolérable pour l'individu condamné à vivre en société.

La tactique de l'individualiste contre la société sera infiniment plus complexe, plus délicate, plus riche, plus nuancée et plus variée que celle, grossière et brutale, de l'anarchisme. — Chacun ici pourra se faire son plan de vie individuelle, se composer un recueil de recettes pratiques pour louvoyer avec la société, pour lui échapper dans la mesure du possible, pour passer à travers les mailles du filet dont elle l'enserre ou, si l'on préfère, pour glisser entre les embûches sociales, en ne laissant que le moins possible de laine aux ronces du chemin.

Cette tactique peut porter sur deux points : 1° œuvre d'affranchissement extérieur de l'individu vis-à-vis des relations et influences sociales où il se trouve engagé (cercles sociaux et autorités dont il dépend); 2° méthode d'affranchissement intérieur ou hygiène intellectuelle et morale propre à fortifier en soi les sentiments d'indépendance et d'individualisme.

Sur le premier point on pourrait peut-être, en s'aidant des observations et des préceptes des moralistes individualistes, dresser un petit programme qui comporterait les articles suivants :

a) Réduire au minimum les relations et les assujettissements

1. Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse*, Introduction (F. Alcan).

extérieurs. Pour cela, simplifier sa vie; ne s'engager dans aucun lien, ne s'affilier à aucun groupe (ligues, partis, groupements de tout genre), capable de retrancher quelque chose à notre liberté (Précepte de Descartes). Braver courageusement le *Væ soli*. Cela est souvent utile.

b) Si le manque d'indépendance économique ou la nécessité de nous défendre contre des influences plus puissantes et plus menaçantes nous contraint de nous engager dans ces liens, ne nous lier que d'une façon absolument conditionnelle et révocable et seulement dans la mesure où notre intérêt égoïste l'ordonne.

c) Pratiquer contre les influences et les pouvoirs la tactique défensive qui peut se formuler ainsi : *Divide ut liber sis*. Mettre aux prises les influences et les pouvoirs rivaux; maintenir soigneusement leurs rivalités et empêcher leur collusion toujours dangereuse pour l'individu. S'appuyer tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de manière à les affaiblir et les neutraliser l'un par l'autre. Amiel reconnut les heureux effets de cette tactique. « Tous les partis, dit-il, visent également à l'absolutisme, à l'omnipotence dictatoriale. Heureusement qu'ils sont plusieurs et qu'on pourra les mettre aux prises[1]. »

d) En vertu de ce jeu de bascule, quand un pouvoir acquiert une prépondérance par trop forte, il devient, de droit, l'ennemi. A ce point de vue, l'individualisme peut admettre parfaitement l'existence de l'État; mais d'un État faible, dont l'existence est assez précaire et menacée pour qu'il soit besoin de ménager les individus.

e) S'accommoder en apparence de toutes les lois, de tous les usages auxquels il est impossible de se dérober. Ne pas nier ouvertement le pacte social; biaiser avec lui quand on est le plus faible. L'individualiste, d'après M. R. de Gourmont, est celui qui « nie, c'est-à-dire détruit dans la mesure de ses forces le principe d'autorité. C'est celui qui, chaque fois qu'il le peut faire sans dommage, se dérobe sans scrupule aux lois et à toutes les obligations sociales. Il nie et détruit l'autorité en ce qui le concerne personnellement; il se rend libre autant qu'un homme peut être libre dans nos sociétés compliquées[2]. »

1. Amiel, *Journal intime*, II, p. 83.
2. R. de Gourmont, *Épilogues*, II, p. 308.

Les préceptes relatifs à l'attitude politique méritent une mention spéciale. En principe, l'Individualisme est indifférent aux régimes politiques par ce qu'il est également hostile à tous. L'idée-mère de *Stello* est que tous les régimes politiques : monarchie (voir l'*histoire d'une puce enragée*), république bourgeoise (*histoire de Chatterton*), république jacobine (*une histoire de la Terreur*), persécutent également le poète, c'est-à-dire l'individualité supérieure, géniale et indépendante. « Donc, dit Stello, constatant cet ostracisme perpétuel, des trois formes du Pouvoir possibles, la première nous craint, la seconde nous dédaigne comme inutiles, la troisième nous hait et nous nivelle comme supériorités aristocratiques, sommes-nous donc les ilotes éternels des sociétés? » David Thoreau refusait de voter et appelait la politique : « quelque chose d'irréel, d'incroyable et d'insignifiant ». — Toutefois il est des cas où l'individu peut utilement s'occuper de politique. Cela peut être un moyen pour lui de combattre et de neutraliser d'autres influences sociales dont il souffre. — D'autre part, par le fait même qu'il est, en principe, également défiant à l'égard de tous les régimes, l'individualisme peut, en pratique, s'accommoder de tous et se concilier avec toutes les opinions[1].

Parmi les individualistes, il en est qui sont particulièrement sévères pour la démocratie. D'autres s'inspirent de M. Bergeret qui se rallie à elle comme au régime le moins dogmatique et le moins unitaire. « La démocratie, dit M. Bergeret, est encore le régime que je préfère. Tous les liens y sont relâchés, ce qui affaiblit l'État, mais soulage les personnes et procure une certaine facilité de vivre et une liberté que détruisent malheureusement les tyrannies locales. »

A côté de la tactique extérieure qui vient d'être exposée prend

1. C'est peut-être de ce point de vue qu'il est possible de concilier le conservatisme politique de M. Barrès avec ses idées individualistes développées dans *Un homme libre* et dans *L'Ennemi des lois*. Peut-être aussi M. Barrès joue-t-il le jeu de bascule qui consiste à traiter en ennemi le parti le plus fort. Ou, peut-être, obéit-il à une appréhension de sa sensibilité d'artiste. Voyant, à tort ou à raison, dans le socialisme montant l'avènement d'une barbarie mortelle à l'individualité et à l'art, il se réfugie, toujours par le même jeu de bascule, dans le parti le plus rigidement conservateur et traditionnaliste. — Il convient d'ajouter d'ailleurs que l'attitude individualiste de M. Barrès n'est pas toujours bien nette. S'il semble bien individualiste dans l'*Ennemi des lois* et *Un homme libre*, d'autre part, dans un curienx opuscule intitulé : *De Hegel aux cantines du Nord*, il semble recommander un véritable anarchisme fédéraliste.



place une méthode d'hygiène intellectuelle et morale qui a pour but de maintenir notre indépendance intérieure. Elle pourrait aussi se résumer en ces quelques préceptes :

a) Cultiver en soi le scepticisme social, le dilettantisme social et toutes les attitudes de pensée qui ressortissent à l'individualisme.

b) Se pénétrer du caractère précaire, fictif[1] et, au fond, facultatif du pacte social et de la nécessité pour l'individu de corriger ce que ce pacte a de trop tyrannique par toutes les ressources de la casuistique individualiste la plus tolérante et la plus large.

c) Méditer et observer ce précepte de Descartes écrivant de Hollande : « Je me promène parmi les hommes comme s'ils étaient des arbres ». S'isoler, se retirer en soi, regarder les hommes autour de soi comme les arbres d'une forêt; voilà une véritable attitude individualiste.

d) Méditer et observer ce précepte de Vigny : « Séparer la vie poétique de la vie politique », ce qui revient à séparer la vie vraie, la vie de la pensée et du sentiment, de la vie extérieure et sociale.

e) Pratiquer cette double règle de Fourier : Le *Doute absolu* (de la civilisation), et l'*Écart absolu* (des voies battues et traditionnelles).

f) Méditer et observer ce précepte d'Émerson : « Ne jamais se laisser enchaîner par le passé, soit dans ses actes, soit dans ses pensées. »

g) Pour cela, ne pas perdre une occasion de se dérober aux influences sociales habituelles, de fuir la cristallisation sociale. L'expérience la plus ordinaire atteste la nécessité de ce précepte. Quand nous avons vécu pendant quelque temps dans un milieu étroit qui nous circonvient et nous harcèle de ses mesquineries, de ses petites critiques, de ses petits dangers et de ses petites haines, rien ne nous rend le sentiment de nous-mêmes comme une courte absence, un court voyage. On sent alors combien l'on était, à son insu, comme harnaché et domestiqué par la société. On rentre les yeux dessillés, le cerveau rafraîchi et nettoyé de toute la petite sottise sociale qui l'envahissait. D'autres fois, si l'on ne peut voyager, on peut du moins se mettre à la suite d'un grand voyageur du rêve. Je me souviens d'un ami qui, malade, isolé dans de

1. Voir l'article du Dr Toulouze intitulé : le Pacte social, *Journal* de juillet 1905.

petites villes méchantes, entouré de petites haines et de ragots imbéciles, se donnait une sensation infinie de joie et de liberté en relisant les *Reisebilder*. Il s'échappait avec Heine dans le monde enchanté du rêve et le milieu n'existait plus pour lui.

Ces quelques préceptes individualistes n'ont qu'une valeur d'exemples. On en trouverait un grand nombre d'analogues dans les *Aphorismes* de Schopenhauer et aussi chez Vigny et chez Stirner. Ils suffisent à caractériser la psychologie de l'individualiste et à la distinguer de celle de l'anarchiste.

*
* *

Disons un mot en terminant des destinées probables de l'Anarchisme et de l'Individualisme.

A l'heure actuelle l'anarchisme semble être entré, soit comme doctrine, soit comme parti, dans une période de désagrégation et de dissolution. M. Laurent Tailhade, transfuge, il est vrai, du parti, constatait naguère cette dissolution avec un mélange de mélancolie et d'ironie. La raison de cette désagrégation se trouve vraisemblablement dans la contradiction intime que nous avons signalée plus haut. C'est la contradiction qui existe entre les deux principes que l'anarchisme prétend concilier : le principe individualiste ou libertaire, et le principe humaniste ou solidariste qui se traduit sur le terrain économique par le communisme. Par l'évolution même de la doctrine, ces deux éléments tendent de plus en plus à se dissocier. Chez un certain nombre d'anarchistes (surtout des intellectuels), nous pouvons voir l'anarchisme se muer plus ou moins nettement en individualisme pur et simple, c'est-à-dire en une attitude de pensée fort différente de l'anarchisme proprement dit, et compatible au besoin avec l'acceptation d'institutions politiques et sociales fort éloignées de l'idéal anarchiste traditionnel. D'autres, en plus grand nombre, surtout ceux qui mettent au premier plan les questions de vie matérielle et d'organisation économique, font bon marché de l'individualisme et le dénoncent volontiers comme une fantaisie d'aristocrate et un égoïsme intolérable. Leur anarchisme aboutit à un socialisme extrême, à une sorte de communisme humanitaire et égalitaire qui ne fait aucune place à l'individualisme. — Ainsi se révèle dans

l'anarchisme un antagonisme de principes et de tendances qui constitue pour la doctrine un germe fatal de désagrégation [1].

L'Individualisme tel que nous l'avons défini, — sentiment de révolte contre les contraintes sociales, sentiment de l'unicité du moi, sentiment des antinomies qui s'élèvent inéluctablement dans tout état social entre l'individu et la société, pessimisme social, — l'Individualisme, disons-nous, ne semble pas près de disparaître des âmes contemporaines. Il a trouvé dans les temps modernes plus d'un interprète sincère et passionné, dont la voix aura longtemps encore un écho dans les âmes éprises d'indépendance. L'Individualisme n'a pas le caractère passager et artificiel d'une doctrine politique et sociale telle que l'Anarchisme. Les raisons de sa pérennité sont d'ordre plutôt psychologique que social. En dépit des prédictions des sociologues optimistes qui, comme M. Draghicesco [2], se persuadent que la marche de l'évolution sociale et le fonctionnement mécanique de quelques lois sociologiques simples telles que la loi d'intégration sociale, aura la vertu, dans un avenir plus ou moins lointain, de rationaliser et de socialiser complètement les instincts humains, d'assimiler, d'égaliser et de domestiquer toutes les âmes, de noyer l'individu dans la collectivité, d'effacer en lui tout sentiment d'individualité, toute velléité d'indépendance et de résistance aux soi-disant lois de la raison et de la morale, d'amener enfin l'avènement de cette race de « lâches heureux » dont parle Leconte de Lisle, il est permis de croire que l'Individualisme restera une forme permanente et indestructible de la sensibilité humaine et qu'il durera autant que les sociétés elles-mêmes.

G. Palante.

1. M. Fouillée, dans son livre *Nietzsche et L'Immoralisme*, retrace l'évolution actuelle de l'anarchisme et indique le conflit entre la tendance individualiste à la Stirner et la tendance humanitaire qui se traduit sur le terrain métaphysique par un monisme naturaliste à la Spinoza. Après avoir cité un passage de M. Reclaire, le traducteur de Stirner qui prétend substituer à la conception stirnérienne de l'« Unique » celle d'un *moi* commun et universel, « fond commun » des individualités, M. Fouillée ajoute : « On le voit, l'anarchisme théorique a fini par devenir de nos jours un monisme à la Spinoza et à la Schopenhauer : l'*Unique*, qui n'était d'abord qu'un individu et un *ego* », s'est transformé en *ce fond commun à tout* que « la Science » nous fait entrevoir, que la « philosophie » seule dégage. « L'Unique = l'Un-Tout. » (Fouillée, *Nietzsche et l'Immoralisme*, p. 8.)

2. Draghicesco, *L'Individu dans le Déterminisme social* (F. Alcan).

DE L'ESPRIT MAGIQUE

A L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

(Fin [1])

V

Il est incontestable que les progrès de la culture ont influé sur la magie en la rendant plus subtile et plus complexe. On va voir cependant que les procédés appartenant plus spécialement à la magie civilisée n'apportent aucun changement fondamental à la magie sauvage.

C'est ainsi que la première voit dans la ressemblance des noms un rapport de similitude suffisant pour permettre l'application du principe : le semblable équivaut au semblable. Quand il s'agissait de faire cesser un orage excessif, les Hindous de l'époque védique récitaient des hymnes appropriés, puis ils enfouissaient vivement une plante appelée *arka*, or *arka* signifie lueur [2]. Du coup, la lueur céleste, l'éclair, se trouvait enterré; on comprend aussi qu'il fallût opérer rapidement puisque l'éclair est rapide. Nous qui tournons volontiers en dérision une telle pratique, nous sommes encore sensibles aux rapports des noms avec les événements. Romulus a été le fondateur de Rome, Romulus Augustule fut le dernier empereur romain. Qu'est-ce que cela prouve? rien, assurément, mais si l'on s'interroge avec sincérité, on découvrira peut-être en soi une tendance obscure à croire que cela prouve tout de même quelque chose. M. Stanislas de Guaita montre dans nos terroristes les exécuteurs testamentaires de Jacques Molay, grand-maître des Templiers, qui, supplicié par un pape et un roi, voulut tirer une vengeance terrible des papes et des rois. Remarquons en effet ce nom de *Jacques*. La Révolution, destructrice de la papauté et de la royauté, compta parmi ses plus grands précurseurs Jean-*Jacques*

1. Voir le numéro de mars.
2. V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 110.

Rousseau. Elle suivit de près une *jacquerie*. Pour couronner le tout, la Révolution fut achevée par les *Jacobins* et Louis XVI enfermé au *Temple*. Combien y a-t-il de gens qui éprouvent une mystérieuse émotion en présence de cas analogues. Ils se figurent que le destin a parlé; le destin, pour eux, n'est ni Dieu ni le Diable, mais une force vague qui se manifeste par des procédés humains. Pour tout le monde les coïncidences comme celles qui précèdent sont un élément de drame employé encore avec succès par les romanciers historiques.

Si les noms possèdent une telle vertu, on ne s'étonnera pas de celle qui réside dans les signes, les symboles, les mots, les formules. Le magicien ayant tracé autour de lui un cercle avec certaines figures se trouvera ainsi à l'abri des puissances formidables dont il veut jouer. Pourquoi? parce que le cercle et les figures sont les signes d'autres puissances protectrices. Il faut sans doute être bien avancé dans la pratique des arts occultes pour comprendre tous les sens renfermés dans les *pantacles* ou dans les lettres hébraïques dont les manieurs d'invisible font usage. Mais on a beau pénétrer jusqu'à des vertigineuses profondeurs dans l'étude d'un assemblage de traits, si l'on estime que cet assemblage est une protection efficace, cela veut dire clairement : — Un écriteau remplace un garde champêtre, — et cela ne veut pas dire autre chose. Dans la société humaine on emploie les écriteaux avec un succès variable pour empêcher les gens de pénétrer quelque part. C'est ainsi que le magicien opère à l'égard des forces de l'*astral*. Il écrit pour elles : — Défense de passer. — Il les traite donc en êtres doués d'une intelligence humaine. Le plus étrange est que ces forces paraissent sourdes à un langage clair. On se fait d'autant mieux obéir d'elles qu'on s'exprime par des allégories plus complexes et plus lointaines.

Les cercles magiques sont périmés aujourd'hui, mais nous avons des exemples modernes et quotidiens du pouvoir attribué aux signes dans la magie religieuse. Quelques gouttes d'eau versées sur le front d'un enfant le purifient de la tache originelle dont, suivant les chrétiens, nous sommes tous souillés en naissant. C'est une tache d'ordre moral s'il en fût, puisqu'elle nous vient d'une désobéissance d'Adam et d'Ève aux ordres de Dieu, et cependant un peu d'eau matérielle jointe à des paroles suffit

à l'effacer. Que signifie une telle singularité sinon que le signe d'une action équivaut à cette action elle-même? La purification physique entraîne la purification morale qu'elle symbolise. Toute l'antiquité a cru cela, comme en témoignent les bains rituels qui faisaient partie des initiations aux mystères, et les aspersions lustrales pratiquées par les prêtres égyptiens, hindous, grecs et romains.

On a été, jusqu'à une époque récente, aussi loin qu'on peut aller dans la théorie des symboles; on a dit : — toutes les choses matérielles sont les signes des choses spirituelles qui seules ont de la réalité. — Ainsi parlait Swedenborg. Pour lui un agneau représentait la douceur, et ce qui existait, c'était la douceur, non l'agneau. Tous les mystiques de tous les temps ont eu la même pensée. « Le moyen âge, écrit M. Huysmans,... savait que sur cette terre tout est signe, tout est figure, que le visible ne vaut que par ce qu'il recouvre d'invisible; le moyen âge... n'était pas, par conséquent, dupe, comme nous le sommes, des apparences[1].... » Au lieu de « moyen âge », il faudrait lire, bien entendu, « mystique du moyen âge », et à cette correction près, on trouve une définition très exacte de la mystique dans le passage que nous venons de citer. Celle-ci est, on le voit sans peine, une humanisation de l'univers, puisqu'elle représente chaque objet comme un caractère hiéroglyphique tracé pour notre usage.

Il s'agit ici de ce que l'on pourrait appeler la mystique intégrale, encore professée de nos jours par des hommes éminents comme M. Huysmans, et par des femmes d'une piété exaltée. Mais, à côté de ces adeptes, parfaitement initiés, le mysticisme en trouve un, au moins intermittent et inconscient, dans tout cœur un peu idéaliste. Ce cœur, en effet, lorsqu'il sera en état d'idéalisme, ne s'attachera aux réalités que pour les muer en symboles. Le mysticisme est donc très répandu. Aussi, sa logique, employée souvent par les apologistes chrétiens, possède-t-elle encore une certaine force pour agir sur les raisons humaines. D'après cette logique, un signe est une preuve : si vous trouvez quelque part dans l'univers sensible des objets ou des faits que l'on puisse interpréter facilement comme des symboles chrétiens, l'existence réelle de ce que repré-

1. *La Cathédrale*, p. 476.

sentent ces symboles sera démontrée. Les images de la croix, deux lignes qui se coupent à 90°, sont répandues dans la nature et l'industrie humaine : un oiseau qui vole, un homme debout qui écarte les bras, un mât de navire avec sa vergue, une poignée d'épée, etc.; d'où il est confirmé que le Christ a bien racheté les hommes en mourant sur la croix. Un certain abbé Orin nous fait remarquer qu'il y a trois lacs traversés par le Jourdain. Celui d'amont, le lac Mérom, signifie manifestement le Ciel en raison de son altitude et parce qu'il est hanté par les oiseaux, habitants du ciel. La Terre est figurée par le lac de Tibériade placé au milieu. Dans les poissons très nombreux de ce lac, où saint Pierre autrefois faisait des pêches miraculeuses, il faut voir de toute évidence les fidèles de l'Église militante. Ils peuvent remonter au ciel, ou Mérom, en luttant contre le courant très violent du Jourdain supérieur, ou se laisser emporter mollement par les eaux plus tranquilles du bas Jourdain jusque dans la mer Morte. « Quelle saisissante image de l'enfer! s'écrie l'abbé Orin, que cette mer de mort creusée par le péché de Sodome et ne contenant aucun être vivant! que ce lac, dont le niveau, phénomène unique au monde, est inférieur de près d'un demi-kilomètre (392 m.) aux niveaux des mers voisines!... Voilà trois lacs très caractéristiques et bien malencontreusement placés pour la libre pensée. Pourquoi se trouvent-ils précisément sur la terre natale du Christ, sinon pour servir de témoins de la doctrine qu'il a prêchée?... Étrange hasard! diront certains libres penseurs... peu sérieux [1]. » Telle est l'argumentation de l'abbé Orin. Nous ne l'avons pas choisie en raison de sa célébrité, mais parce qu'elle pourrait servir de modèle aux apologistes chrétiens et mystiques; ceux-ci en effet attribuent presque tous au symbole la puissance d'une preuve, mais il est rare qu'ils montrent l'ingéniosité de l'abbé Orin à découvrir et à interpréter les images.

Il faut noter que si on enlevait au morceau précédent les intentions théologiques, cette ingéniosité garderait une valeur littéraire. Un poète libre penseur écrira fort bien en substance la même chose que l'abbé Orin, sauf à conclure : — Les dogmes chrétiens se sont exhalés des trois lacs de Judée, lacs mystérieux, lacs

1. J.-M.-H. Orin, *Le plan divin dévoilé aux libres penseurs comme aux croyants*, p. 134-136, Paris, 1890.

étranges..., etc. — Affirmation fantaisiste, elle aussi, mais qui ne laissera pas d'être goûtée, parce qu'on la verra édifiée sur un ingénieux agencement de symboles. Ici encore, le symbole joue le rôle d'une preuve. C'est ce qui a lieu pour toute littérature dans sa partie purement littéraire, mettons comme expression équivalente : pour toute poésie. On parle de « la magie du style », c'est un vieux cliché, mais plus significatif qu'on ne le croit. La poésie, en effet, quand nous la prenons au pied de la lettre, reproduit la vieille magie des primitifs avec ses croyances. Elle personnifie tout, elle fait revivre les mythes les plus barbares (pour le poète, le ciel du soir saigne encore), ou elle invente des mythes nouveaux que nul explorateur ne s'étonnerait de rencontrer chez les sauvages. Un dieu cultivateur avait pour champ la voûte céleste, il y sema du grain, la moisson mûrit; ce que voyant, le dieu résolut de récolter, mais comme il était paresseux, il laissa sur pied la plus grande partie de son blé, et même il jeta sa faucille sans se donner la peine de la remporter chez lui. On a deviné que les épis de blé se changèrent en étoiles et la faucille en croissant de lune. Qui nous raconte cette histoire? Est-ce un anthropologiste? un ethnographe? Non, c'est un poète français du XIX[e] siècle, et le plus grand de tous, Victor Hugo [1]. La poésie connaît les essences, fluides qui participent de la matière et de l'esprit : on sait qu'elle fait une âme d'un parfum et un parfum d'une bonne action; elle dit que l'insulte, chose morale, se lave dans le sang, liquide matériel; le contact, si nous l'en croyons, transmet aux choses un peu de la vie humaine, c'est pourquoi l'amoureux écrira qu'il a baisé sur la poussière la trace des pas de sa bien-aimée; des âmes de toute espèce sont attribuées à l'homme par la poésie, mais elle s'intéresse particulièrement à l'âme la plus grossière, sans doute la plus ancienne, celle qui reste attachée au cadavre. De là l'importance de la sépulture; les malheureux qui périssent dans un naufrage ont froid après leur mort, la tempête les ballotte, nous les plaignons dans nos pièces rimées, et nous comparons leur infortune

1. *La légende des siècles. Booz endormi*

> ... et Ruth se demandait
> Quel dieu, quel moissonneur de l'éternel été
> Avait, en s'en allant, négligemment jeté
> Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.

au bonheur relatif de ceux qui *reposent* parmi les fleurs d'un joli cimetière. On n'insistera pas sur les applications que fait la poésie du principe : « le semblable équivaut au semblable », puisqu'elle vit d'analogies et d'images de toute sorte. En un mot, il y aurait un étroit parallélisme entre la mentalité d'un sauvage et celle d'un poète, si ce dernier croyait à ce qu'il dit.

On peut cependant, et c'est fort heureux, allier la poésie à la recherche de la vérité. Il suffit pour cela de penser dans le mode rationnel et de s'exprimer dans le mode magique. Nos habitudes nous permettent de n'être point trompés par cette méthode qui est absurde du point de vue de la raison pure. Elle est cependant efficace, elle ajoute une force immense aux idées scientifiques des bons écrivains, parce qu'elle permet d'amuser et d'émouvoir. Que la poésie, comme langage magique, nous amuse, cela n'a rien de surprenant; elle nous montre un esprit humain jonglant avec les mots et les images, et nous divertit ainsi au même titre que n'importe quel jeu difficile. D'où vient qu'elle nous émeuve? Si on l'analyse avec une froide exactitude, on constate qu'elle ajoute seulement au langage vulgaire des expressions qui n'ont pour nous aucun sens raisonnable. Elles en auraient un pour les sauvages. Elles en avaient un pour nos ancêtres préhistoriques. Dans les anciens temps elles répondaient à un monde conçu comme réellement composé d'objets et de forces pareils à l'homme. Elles émouvaient donc. Les croyances parties, l'émotion demeure. Elle est profonde, héréditaire, gravée par des siècles, et l'éloignement de son origine la fait paraître mystérieuse.

Il arrive donc, en vertu de ce mystère, que certaines gens attribuent à la poésie une valeur intrinsèque; ils oublient qu'elle est seulement un mode d'expression, ils confondent avec des vérités les procédés qu'on peut employer pour sertir les vérités. C'est ainsi que l'on voit des littérateurs et des artistes, des savants même, nullement religieux, et pourvus cependant d'une mentalité presque mystique. Ils s'appuient sur *les raisons du cœur que la raison ne comprend pas*; ces raisons du cœur sont, comme nous avons pu l'entrevoir, les raisons magiques, raisons comprises par la raison des peuples primitifs. Qui pourrait d'ailleurs, aujourd'hui encore, se flatter d'être complètement affranchi de mysticisme?

VI

On peut ici résumer ce qui précède.

Il existe une manière de penser commune aux sauvages modernes et aux ancêtres des peuples cultivés, cette manière de penser a survécu jusqu'à nos jours dans la magie, la religion, le mysticisme et la poésie. Nous pouvons l'appeler *esprit magique*, parce que la magie renferme tous les principes qu'il enfante. Ce qui différencie notre civilisation de toutes les autres, sauf la civilisation grecque, c'est que l'esprit magique n'y donne plus le ton, il s'y trouve en concurrence avec l'*esprit scientifique*, lequel prédomine même dans plusieurs intelligences, mais sans avoir nulle part un empire exclusif. Comme d'autre part l'esprit magique et l'esprit scientifique sont en opposition à peu près complète, chaque individu résout leur incompatibilité en obéissant alternativement à l'un et à l'autre.

L'esprit magique, comme nous l'avons vu, a pour caractère essentiel l'humanisation générale de l'univers, un subjectivisme presque absolu par lequel l'homme, sujet, se voit dans tous les objets. Il ne peut d'ailleurs en être autrement. Cela résulte de la force véritable qu'a possédée la magie. La magie blanche ou noire, ancienne ou moderne, laïque ou religieuse, diabolique ou chrétienne, sauvage ou civilisée, les incantations, les pantacles, les grimoires, les amulettes, les scapulaires, les médailles, les sacrements, ne sont pas du tout inventions d'imposteurs ou d'imbéciles. Le sorcier et le magicien, comme le prêtre qui est aussi un magicien, opèrent des miracles. Ils infligent des maladies, ils guérissent. L'art qu'ils professent consiste à donner des illusions. Or l'illusion produit sur l'homme des effets réels ou qu'il ne distingue pas de la réalité. Un rêve cohérent qui se répète se confond pour le rêveur avec un fait de sa vie ordinaire, et c'est ainsi que pendant le moyen âge on allait au sabbat; après avoir absorbé le soir un narcotique mélangé de drogues aphrodisiaques, on assistait en rêve à une cérémonie dont le programme était tracé d'avance par des superstitions communes à tout le monde. Nous admettrons même que certains sujets de choix prenaient part au sabbat tout éveillés : l'hallucination périodique n'a rien d'invraisemblable. Bref la magie a toujours eu dans son ressort ce que nous appelons sug-

gestion, hypnotisme. Non seulement elle contient ainsi une part de vérité expérimentale, mais ce qui est mensonge en elle a eu tous les effets de la vérité, même dans les esprits des magiciens. Ceux-ci furent de bonne foi. Ils n'auraient eu aucun pouvoir s'ils n'avaient cru les premiers à ce pouvoir. Avant de donner des illusions aux autres ils ont dû s'en donner à eux-mêmes; ce n'est pas à dire qu'ils n'aient jamais pratiqué l'imposture, mais ils n'ont pu avoir l'idée de se faire sycophantes professionnels qu'aux époques où leur art déclinait. Les magiciens avaient bien l'air à leurs propres yeux comme aux yeux du public de gouverner le monde visible par l'invisible ; ils en avaient l'air seulement, et cela suffisait. Leur action chimérique sur les choses était une action parfaitement efficace sur les hallucinations humaines ; de là un système de doctrines où les rapports entre les objets se trouvaient déterminés par la condition de frapper le plus vivement possible le cœur et l'imagination. Ces rapports devaient être *a priori* des rapports humains. On ne s'étonnera pas si la poésie, qui a précisément pour but d'émouvoir et d'illusionner, se rencontre avec la magie dans l'humanisation générale de l'univers.

Puisque l'esprit magique vit ainsi de subjectivisme presque pur, l'esprit scientifique diffère de lui radicalement. Toute science en effet doit être objective sous peine de ne pas être. La science a fait son apparition pendant le passage du subjectif à l'objectif. C'est par la déshumanisation progressive des choses que l'esprit scientifique s'est développé en opposition avec l'esprit magique. Déshumaniser revient aussi pour l'homme à se désintéresser, à ne plus chercher dans les objets que les objets et non lui-même. Tout sentiment se trouve ainsi banni de l'esprit scientifique, excepté bien entendu celui qui fait aimer la connaissance. L'esprit magique au contraire n'est que sentiment, sa logique est la *logique des sentiments*. On a reconnu dans ce dernier mot le titre du livre de M. Th. Ribot où il a montré l'opposition qui existe entre la logique rationnelle, instrument de l'esprit scientifique, et la logique des sentiments. « Le raisonnement intellectuel, dit-il, n'a qu'un but : connaître la vérité *objective*. Il est une adaptation aux faits.... L'émotionnel est une adaptation aux croyances, aux désirs et aversions. Sa position est *subjective*... [1] » M. Ribot met

1. Th. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 59-60 (F. Alcan).

aussi en évidence comme principe directeur de la logique des sentiments le principe de finalité, « finalité » n'ayant ici d'autre signification que recherche d'un but [1]. Autrement dit, la logique des sentiments est intéressée. Voilà un de ses traits les plus essentiels. Et l'opposition des deux logiques apparaît ainsi tout à fait pareille à l'opposition de l'esprit magique et de l'esprit scientifique. Passer d'une logique à l'autre, c'est passer d'un esprit à l'autre. Soulignons l'importance de l'ouvrage de M. Ribot auquel toute étude positive sur l'évolution de la pensée finit par remonter comme à une source.

VII

Nous pouvons d'après ce qui précède montrer comment on peut suivre le développement de l'esprit scientifique en prenant comme fil conducteur l'idée de déshumanisation progressive.

La religion elle-même en évoluant créa des circonstances favorables à ce développement. Elle offrit l'occasion de retirer la personnalité humaine aux choses pour la repousser peu à peu jusqu'au lointain inaccessible de la cause première. On trouvera peut-être contradictoire que certains peuples, les Grecs surtout, aient réalisé un premier effort dans ce sens quand ils attribuèrent aux dieux la forme humaine. Ce paradoxe n'est qu'apparent. Le soleil du sauvage pouvait agir, penser, sentir lui-même comme le sauvage, quand on ne lui attribuait pas d'une manière précise la structure humaine; il n'y avait pas de contradiction trop forte entre sa personne morale supposée et son aspect extérieur. Mais le jour où il eut un tronc, une tête et des membres, il dut paraître compliqué de le tenir en même temps pour un globe enflammé. La solution qui consistait à faire de ce globe la demeure ou l'instrument du dieu se présentait d'elle-même. Dès lors, les dieux-hommes étant sortis des choses, l'homme ne conçut plus celles-ci à sa ressemblance directe, elles commencèrent pour la première fois à devenir de véritables objets.

Cette objectivation devait théoriquement recevoir une vive impulsion du monothéisme. Le Dieu unique se prête à devenir un ouvrier qui crée la machine du monde physique, la met en branle

1. Th. Ribot, p. 49 et note.

d'un tour de clef et n'y touche plus : la machine est remontée pour un nombre de siècles considérable. Rien n'empêche alors les physiciens de collaborer, quelles que soient les divergences de leurs opinions religieuses. L'univers matériel du monothéiste pur se trouve en effet déshumanisé jusqu'au tour de clef donné par le Créateur; cela suffit à procurer les aises que réclame la science spécialement physique.

Malheureusement le monothéisme n'a pas produit tous les bons effets qu'il paraît impliquer. Musulmans, chrétiens et juifs ont été pénétrés d'esprit magique. Le catholicisme du moyen âge prouvait sa ferme croyance au pouvoir des sorciers en les brûlant. La kabbale était juive et arabe. Mais la magie n'existait point seulement en opposition avec le culte officiel du Dieu unique, elle faisait partie de ce culte lui-même. Sacrements, rites, formules traditionnelles d'invocation, symboles, exorcismes, miracles, mysticisme, tout cela est magie. Les religions monothéistes opposaient encore un grave obstacle au développement de l'esprit scientifique par leurs livres sacrés qui furent l'expression de la vérité totale et définitive. Leur étude devait suffire. Aussi voit-on que les Juifs de la Bible n'eurent aucune science. Les premiers successeurs de Mahomet, comme le remarque Renan [1], furent de tièdes observateurs des prescriptions islamiques, ils ne professèrent pas pour leurs textes sacrés un respect superstitieux; d'autre part la très belle floraison scientifique dite arabe coïncide avec leur empire. Mais le parti des théologiens dévots l'emporta. Cette victoire fit du Coran le répertoire complet de tout ce que l'on peut connaître. Il devint une borne où l'Islam demeura dès lors attaché par une longe très courte. Si les Saintes Écritures n'ont point immobilisé aussi les peuples chrétiens nous le devons sans doute au prestige d'Aristote. En faisant d'Aristote une sorte de Père de l'Église, les Scolastiques introduisirent le loup dans la bergerie, c'est-à-dire une autorité païenne parmi les chrétiennes. La considération immense qu'ils inspirèrent aux gens instruits pour un philosophe grec se répandit naturellement sur toute la pensée grecque. La science d'Hipparque, d'Euclide, d'Archimède et d'Hippocrate put entrer en Europe avec le bienveillant appui de l'Église et c'est de cette

1. E. Renan, *Études d'histoire religieuse. — Mahomet et l'origine de l'islamisme.*

science que la nôtre dérive tout entière, car jusqu'au XVIe siècle on n'avait rien ajouté aux acquisitions des Grecs, sauf les chiffres dits arabes, en réalité hindous, mais ceux-ci malgré leur prix inestimable sont des instruments, non des connaissances. Le monothéisme enfin n'offrait guère à la déshumanisation que de théoriques possibilités. Il était armé pour lui résister. Si nous comparons l'univers à une horloge, on pouvait bien supposer que Dieu l'avait construite et remontée une fois pour toutes, mais il était plus simple d'admettre qu'il faisait marcher les aiguilles avec ses doigts invisibles; on supprimait ainsi les rouages et par conséquent leur étude. Arrêté à ce point, le progrès de la déshumanisation ne dépassait guère celui que le polythéisme anthropomorphe des Grecs avait réalisé, car le Dieu unique eut toujours en religion une âme d'homme.

Ce furent des philosophes qui le réduisirent à l'état de cause première, ouvrant ainsi à l'objectivité un vaste terrain entre lui et nous. Si les théologiens du moyen âge n'avaient été des philosophes aristotéliciens, leur monothéisme eût sans doute gêné l'esprit scientifique encore bien plus qu'il ne l'a fait. Devrons-nous donc attribuer à la philosophie l'essor de ce dernier? Oui, mais pour une part seulement. Les vieilles écoles d'Ionie avaient déshumanisé l'univers en faisant dériver ses diverses parties d'une seule matière primordiale dépouillée elle-même, en totalité chez quelques philosophes, d'attributs moraux. Mais le recul qui se fit après eux montre quel appui instable et fragile offre la philosophie pure. Puisqu'elle a parfois refusé toute réalité aux objets extérieurs, elle peut tuer l'esprit scientifique aussi bien que l'enfanter. Rien ne serait plus injuste cependant que de la déclarer inutile. Elle nous a rendu le service immense, dès le temps des Grecs, de préparer à peu près toutes les combinaisons d'idées possibles sur le monde et sur l'homme; elle fabriquait ainsi tous les instruments possibles pour l'induction scientifique, la plupart sans doute destinés à tomber au rebut, mais quelques-uns d'une valeur inappréciable; et quand bien même elle eût fait travailler l'esprit humain à vide, n'était-ce pas au moins d'une bonne hygiène que de l'exercer?

Toutefois on ne se dissimulera pas que certaine branche de la philosophie n'ait gêné à ses heures la déshumanisation. Nous fai-

sons allusion à la métaphysique que la magie rappelle par certains traits. Le cas de Hocque, déjà cité, nous servira d'exemple. Hocque est un croyant, comme d'ailleurs tous ses confrères les sorciers; il raisonne ainsi (ou plutôt son charme implique le raisonnement suivant) : — rien n'est plus salutaire qu'une hostie consacrée, mais d'autre part rien n'excite plus la colère de Dieu que la profanation d'une telle hostie; donc cette profanation doit changer en poison infernal ce qui est par sa nature une ambroisie céleste. En second lieu, c'est évidemment le profanateur qui doit être empoisonné, donc si je fais profaner l'hostie par des animaux, ils en mourront. — Même raisonnement pour l'eau bénite. De là les mixtures employées par Hocque. Nous avons vu que celui-ci avait pris la précaution, grâce à l'on ne sait quelles pratiques, de rester anonyme vis-à-vis de son charme, parce que si l'auteur d'un crime demeure inconnu, ce sont les agents subalternes d'exécution qui peuvent seuls être poursuivis par la vengeance. On juge en cela du monde invisible par le monde visible. De ridicules contradictions existent sans doute dans cette sorcellerie; elles proviennent du mélange des croyances chrétiennes avec celles de l'antique magie qui survivait. Ainsi l'offense faite à un Dieu clairvoyant se trouvait être en même temps une essence à demi spirituelle, à demi matérielle, clairvoyante aussi, mais grossièrement, et que l'on pouvait gouverner comme une force automatique. C'est toutefois le point de vue de la magie sauvage qui explique toute l'opération de Hocque; la foi chrétienne n'y entre que pour donner de la force à un ingrédient. Si, en considérant ce point de vue, on procède à une analyse, on verra que tout le poison infligé par Hocque aux animaux (nous ne parlons que du poison magique) était en réalité une combinaison de raisonnements. La magie en usait ainsi : elle attribuait directement une efficacité matérielle aux opérations de l'esprit humain. Des analogies enterrées sous un édifice valaient un baril de dynamite pour le faire sauter. N'y a-t-il pas quelque chose de semblable dans la métaphysique lorsqu'elle érige les abstractions en soutiens et régulateurs de l'univers?

A ce compte, dira-t-on, les mathématiques méritent le même reproche. Elles sont bien, elles aussi, le résultat de pures opérations de l'esprit. Quand on les applique à l'étude du monde exté-

rieur, on se trouve porté à croire que ce sont elles, opérations de l'esprit, qui gouvernent ce monde extérieur. Elles tendent par conséquent à enraciner l'humanisation plutôt qu'à la combattre. Malgré leur défaut cependant, notre science expérimentale, objective, dut attendre pour naître que l'on introduisit chez nous les mathématiques grecques, et après cette introduction, elle prit un essor très rapide. On s'expliquera une telle anomalie en considérant que le danger des mathématiques n'est pas dans les mathématiques elles-mêmes. En leur qualité d'instrument elles sont indifférentes. Elles vous mèneront à la vérité ou à l'erreur suivant que vous serez parti de la première ou de la seconde, mais non de l'erreur à la vérité et inversement. Tout en combinant les matériaux qu'on leur donne à élaborer, elles sont incapables d'en modifier la nature; c'est là leur grande qualité; leur machine, une fois mise en branle, se garantit d'elle-même contre toute introduction subreptice de corps étrangers parmi ceux qui se trouvent soumis à ses rouages. On comprend dès lors que les mathématiques fussent une voie nécessaire à suivre pour s'éloigner de l'esprit magique. Celui-ci, comme nous l'avons fait remarquer, emploie la logique des sentiments. Or la logique des sentiments est tout arbitraire, elle s'accommode à merveille de la contradiction, et elle ne voit pas les parasites qui envahissent en foule ses files de raisonnements. Rien ne sert avec elle de posséder un fonds de vérités objectives, puisqu'elle les dénature aussitôt. On a dû remplacer par un autre cet instrument qui humanise tout ce qu'il touche, et d'abord apprendre à s'en passer, avant de rien pouvoir déshumaniser. Les mathématiques seules se prêtaient à une telle révolution parce qu'elles sont réfractaires par essence à la logique des sentiments. L'esprit scientifique devait donc faire avec elles ses premiers essais.

Nécessaires à l'esprit scientifique, les mathématiques ne sont pas suffisantes. L'histoire le prouve. La science grecque, où les mathématiques tenaient une place prépondérante, s'éclipsa dans l'empire romain d'Occident et s'ankylosa dans celui d'Orient, au moment où elle allait passer aux Arabes. La civilisation scientifique des Arabes eux-mêmes, celle des Hindous, celle des Chinois n'évitèrent pas la décadence, malgré un brillant développement des mathématiques.

Et malgré l'astronomie, devrons-nous ajouter. C'est elle cepen-

dant qui devait sous le nom d'*harmonie* suggérer aux premiers penseurs l'idée de loi scientifique. Le peuple des astres montrait par la régularité inflexible de ses mouvements qu'il ne ressemblait pas aux nations humaines; il constituait une immense collection d'objets déshumanisés. L'observation méthodique des cieux devait en outre, semble-t-il, commencer de très bonne heure à combattre l'esprit magique puisque le calendrier se trouve à l'aube même de toute civilisation. Or il n'en fut rien. Sauf chez les Européens, l'astronomie se figea, même quand elle avait obéi pour un temps à l'impulsion de la science grecque; elle se trouva réduite à servir les astrologues pendant les loisirs que lui laissait la publication des éphémérides. La magie régnante avait besoin d'un calendrier exact, afin qu'on célébrât les cérémonies du culte au moment précis où elles concordaient avec les influences supraterrestres nécessaires et aussi pour connaître l'avenir : une petite erreur dans la prévision de la position relative des astres ne pouvait-elle pas entraîner un changement complet dans les prophéties, puisque les bonnes et les mauvaises chances peuvent alterner à quelques instants d'intervalle? Une fois que les horaires des révolutions célestes paraissaient déterminés avec précision, on n'avait plus rien à demander à l'astronomie sinon de persévérer dans une routine. On voulait un calendrier irréprochable, on croyait le posséder, on en vint à regarder comme un délit toute tendance au progrès parce qu'elle entraînerait peut-être une altération dans une œuvre considérée comme parfaite. Cet avortement de l'astronomie chez la plupart des peuples vient de ce qu'elle était pour eux finaliste : ils lui avaient imposé de ne poursuivre qu'un but intéressé.

Nous touchons là un défaut commun à tout un ordre d'expériences objectives que l'on peut ranger sous la rubrique d'industrie. Toute industrie ne devrait-elle pas faire naître une science expérimentale puisqu'elle consiste en une répétition d'expériences? On constate au contraire que l'industrie existe indépendamment de toute science; on la rencontre chez les êtres les plus dégradés, même chez les animaux : la guêpe savait fabriquer du papier de fibre de bois bien avant que l'homme connût seulement l'écriture. Les Australiens ont inventé le boomerang, espèce de bâton courbe ; ils savent le lancer devant eux de telle sorte qu'il revienne ensuite

en arrière sans avoir ricoché sur aucun obstacle. C'est là un tour de force balistique. Il ne viendra cependant à l'idée de personne d'attribuer aux Australiens la constitution d'une science balistique. Quant aux civilisés, nous les voyons atteindre à un très haut degré de développement industriel, comme les Hindous et les Chinois, et rester pour ainsi dire dépourvus de toute science expérimentale. Les Grecs et les Romains eux-mêmes n'avaient pas de chimie et cependant ils provoquaient tous les jours des réactions chimiques entre les corps : ils fabriquaient du verre, ils extrayaient des métaux de leurs minerais, ils teignaient des étoffes, ils combinaient des drogues pharmaceutiques.

L'expérience industrielle réduite à elle-même demeure stérile, bien qu'objective, parce qu'elle est intéressée. Un besoin la suscite, mais une fois ce besoin satisfait, son rôle est fini. Pour la féconder de nouveau il faudrait la grouper avec d'autres expériences, idée qui ne pouvait venir à l'esprit de l'ancien industriel, en tant qu'industriel. Le verrier, par exemple, songeait peut-être à perfectionner le verre, mais pourquoi, s'il n'était ce qu'on appelait philosophe, eût-il étudié les métaux? Se fût-il dévoué aux intérêts aléatoires des verriers à naître dans plusieurs siècles en espérant que ses recherches lui feraient entrevoir les lois générales de la combinaison des corps? Les expériences industrielles restaient isolées dans les métiers, ou même dans les familles; isolées, elles n'arrivaient pas à devenir scientifiques. L'industrie de tout un peuple ne formait qu'un archipel de minuscules îlots objectifs sans lien entre eux et disséminés au milieu d'un océan de magie. Aucun remède n'existait alors contre la décadence amenée par les tempêtes économiques qui submergeaient tout le reste de la civilisation. Considérons aussi que les progrès d'une industrie demeurent impossibles, quand ils sont parvenus à un certain point, sauf par des moyens échappant à toute prévision raisonnable. Les anciens entrepreneurs de transport par terre devaient se croire limités dans l'amélioration de leur industrie au perfectionnement des chevaux, des routes et des véhicules. On leur eût fait hausser les épaules en disant : — Étudiez l'élévation de l'eau dans les conduites au moyen des pompes aspirantes. — Et cependant c'eût été là un sage conseil profitable à leurs descendants lointains. Les fontainiers de Florence constatèrent en effet que l'eau ne pouvait

monter par aspiration plus haut que trente pieds. D'où Torricelli puis Pascal conclurent à la pression atmosphérique. Papin cherchant à utiliser la force de cette pression condensa la vapeur d'eau amenée sous un piston. Tels furent les débuts de la machine à vapeur qui révolutionna les transports, entre autres choses. Les savants du XVII[e] siècle étudièrent la propriété que possédaient certaines substances préalablement frottées d'attirer les corps légers. L'électricité entrait ainsi dans le laboratoire des physiciens. On n'a pas besoin de rappeler ce qu'il advint quand elle étendit ses visites à l'usine. Mais n'y a-t-il pas un immense détour de l'attraction des corps légers à l'éclairage, pour ne prendre qu'une seule des applications les plus familières de l'électricité? Nous voyons donc que l'expérience industrielle reste acculée à des impasses quand elle n'a pas le secours de l'expérience scientifique. La première, nullement imprégnée de magie à coup sûr, demeure cependant humanisée par son but : elle a beaucoup de passions et d'intérêts humains à satisfaire. La seconde n'en a aucun. Elle se détache de tout sinon de connaître, ce qui lui permet de s'appliquer à une foule d'objets dénués en apparence d'utilité. Elle explore ainsi les chemins très détournés qu'il faut prendre le plus souvent pour aboutir aux grands progrès.

C'est donc bien en résumé la déshumanisation des choses qu'il a fallu opérer petit à petit depuis les origines jusqu'à notre temps pour développer l'esprit scientifique aux dépens de l'esprit magique. Cette œuvre, il faut en convenir, est loin d'être achevée, et l'on excéderait les limites que nous nous sommes imposées dans le présent article si l'on étudiait tout ce qui reste à faire. Répondons cependant à une objection. Quand il s'agit d'étudier l'homme on ne saurait parler de déshumanisation. Le terme, en effet, paraît contradictoire. Toutefois si le chercheur, en tant que sujet, doit rester homme et même humain, il n'aura aucune garantie pour la valeur de ses recherches sans faire abstraction de tout sentiment à l'égard de l'homme objet. Là encore s'impose le désintéressement ou la déshumanisation qui en ce sens lui reste à peu près synonyme. Sans lui la sociologie, par exemple, n'est qu'un plaidoyer des sociologues pour eux-mêmes, et, par extension, pour les gens de leur classe ou contre les gens qui leur déplaisent.

Peut-être, dira-t-on, ce désintéressement, qui a permis l'essor de

l'esprit scientifique, ne tardera-t-il pas à susciter pour lui un grave péril. N'y a-t-il pas entre cet esprit et les préoccupations sociales grandissantes un antagonisme absolu? Elles sont alimentées, en effet, par l'amour, sincère ou non, de l'humanité, tandis que lui se refuse à tout sentiment. On l'accusera d'être antisocial. Toute la force collective se liguera contre lui pour l'étouffer. Gardons-nous de considérer ce danger comme purement imaginaire. Il ne menace pas sans doute les sciences physiques et naturelles qui sont pour le peuple une magie couronnée par le succès en opposition avec la religion tenue pour une magie banqueroutière. Qui sait en revanche si l'esprit scientifique ne sera pas entravé dans les sciences traitant plus spécialement de l'homme, sciences morales et politiques, qu'il aborde à peine aujourd'hui? Quoi qu'il arrive, on pourra le défendre. Si l'esprit scientifique, dira-t-on, réclame le désintéressement général, il réclame le désintéressement personnel d'abord avec une insistance particulière; la suppression en science de l'altruisme ne vient qu'en seconde ligne. L'esprit scientifique est objectif par essence. On lui donnera donc une première emprise par le dépouillement de son moi, quand même on resterait altruiste; on lui opposera au contraire une barrière absolue si après, s'être détaché de ses semblables, on rattache toute chose à son moi. Entre deux savants de valeur égale, l'un égoïste et qui voit seulement dans la science la satisfaction de son orgueil personnel, l'autre humanitaire, mais capable de travailler sans souci de gloire ni de profit, celui-ci a l'esprit beaucoup moins antiscientifique; il s'entêtera peut-être dans ses erreurs par amour du prochain, mais son confrère s'entêtera par vanité; or la première cause d'entêtement est fort inférieure à la seconde en fréquence et en intensité; qui le niera?

Ainsi, bien que l'esprit scientifique soit amoral et, si l'on peut dire, asocial, les moralistes et les artisans de la cité future devraient s'en accommoder. En faisant la balance, ils verraient qu'ils ont beaucoup plus à gagner qu'à perdre avec lui. Sauront-ils le peser ainsi équitablement? Ayons-en l'espoir, mais rien que l'espoir.

JULES SAGERET.

LA TRANSFORMATION DES IDÉES
ET LE PUBLIC

Les idées fondamentales en esthétique, en morale, en religion, en philosophie et en droit, sont-elles immuables, ou plutôt ne sont-elles pas susceptibles de changements et, dans certains cas, de véritables transformations? Telle est la question qu'on se propose d'étudier, en se renfermant strictement dans la réalité, non pas une réalité exceptionnelle ou perdue dans les ombres d'un lointain passé, mais une réalité qui offre des faits nombreux, faciles à constater et par suite capables de répondre aux exigences de la preuve scientifique.

D'après la règle essentielle de la méthode expérimentale, applicable aussi à la sociologie [1], ces faits seront empruntés à deux périodes successives : une période de calme où les idées correspondant à un état social fixé depuis longtemps sont restées immobiles, et paraissent, au regard d'une observation restreinte, devoir conserver cette immobilité ; puis une période d'agitation, plus ou moins manifeste, où la transformation des idées s'opère et devient le signe révélateur des transformations sociales. En un mot, la comparaison entre les deux états d'esprit différents se fera de préférence à ces époques de transition, où le ferment révolutionnaire commence à travailler une société et la prépare aux métamorphoses prochaines.

I

Le critique ou le philosophe, dont l'horizon littéraire est borné, est porté à considérer le beau comme un absolu, comme un idéal aux formes immuables, comme un archétype éternel et divin. Mais

1. Voir à ce sujet notre ouvrage : *Les Classes sociales*, chapitre des Méthodes, p. 79 et suivantes.

pour ceux qui peuvent promener leur enquête à travers les époques et les nations, cette métaphysique des Platon et des Boileau a la fragilité des autres métaphysiques, où l'on ne tient pas assez compte de la collaboration des facultés humaines ni, par suite, de la déformation qu'elles font subir aux réalités objectives. Pour eux la relativité doit aussi pénétrer dans l'art, et c'est par elle que peuvent s'expliquer les variations et même les contradictions du goût.

L'œuvre littéraire doit plaire. Or, pour plaire, il faut qu'elle soit en harmonie avec les goûts du lecteur ou du spectateur. Le poète croit se livrer à sa fantaisie personnelle, et c'est son rêve propre qu'il pense enfermer dans le rythme du vers; en réalité, si son œuvre est vraiment vivante, c'est le rêve de tous ses admirateurs qu'il a su rendre sensible. Inconsciemment, il a ramassé les rayons qui émanent des plus humbles, il les a réfractés comme une lentille convergente et les a fait briller en un foyer resplendissant de lumière. La gloire n'est guère autre chose que la projection de cette lumière empruntée. Et la preuve, c'est que les œuvres qui, à certaines époques, ont suscité les plus fortes admirations, tombent souvent dans l'oubli ou ne provoquent plus qu'une estime de commande.

Si la beauté est ainsi relative et dépend des dispositions du public, la littérature sera bien l'expression de la société, et une expression variée et changeante, suivant les aspects multiples et changeants de la société elle-même. Que la société soit, ainsi qu'il arrive aux approches d'une révolution, divisée en partis encore dissimulés et obscurs, et la littérature, comme un réactif sensible, révélera le mécontentement et le désir d'une transformation. En apparence, ce ne sont que des querelles d'écoles, où ne seraient engagés que des amours-propres irritables et ambitieux. En réalité, ce sont de nouvelles aspirations qui se font jour; c'est le nouveau qui lutte contre l'ancien et qui d'abord le dépouille de son antique prestige.

L'histoire nous montre les ressources très variées que la littérature et les arts ont pour attaquer sans en avoir l'air.

Sous les gouvernements despotiques, où la censure s'exerce avec le plus de rigueur, les auteurs recourent à l'allégorie et aux fables. C'est le procédé employé par l'esclave Ésope et par La

Fontaine, qui, sous le couvert des animaux, trouvent le moyen de fustiger l'orgueil, la colère, l'injustice des rois; les habiletés courtisanesques des grands; l'indifférence égoïste des moines retirés dans leur fromage de Hollande; la cupidité des juges; les insolences et les cruautés des hommes de guerre. — La bouffonnerie est aussi un excellent moyen de faire passer des critiques qu'il serait imprudent d'adresser directement. Car, suivant le conseil de Rabelais passé maître en bouffonneries savantes, les lecteurs savent « sucer la substantifique moëlle » et en faire leur profit. — Les allusions, partout où elles se trouvent, font des blessures dangereuses, grâce à la pénétration du public qui entend les choses à demi-mot et se fait une fête de découvrir la malice sous le voile innocent qui la recouvre. Au théâtre, les allusions sont d'autant plus facilement saisies que par un geste, un jeu de physionomie, un clignement de paupière, une intonation, un détail de costume, l'acteur, complice de l'écrivain, met en lumière le trait qui va dans tous les esprits éveiller la malice, provoquer le rire ou allumer la haine. Ainsi Voltaire savait contre « l'infâme » faire flèche de tout bois. Son *Mahomet* n'est qu'une occasion d'attaquer tous les fondateurs de religion. Il en fait une satire en action de la fourberie, du fanatisme, de la cruauté qui ont, suivant lui, présidé à la conduite de tous les clergés. C'est une traduction à opérer. Et le public, qui partage les préventions de l'auteur contre les jésuites et les jansénistes ne manque pas de la faire. — Les écrivains n'ont pas toujours besoin de prendre ces précautions. A mesure que le parti novateur devient plus puissant, les allusions peuvent devenir plus transparentes, ou même l'allusion fait place à l'attaque ouverte. La comédie, plus hardie dans ses critiques, jette le ridicule, sinon sur le pouvoir lui-même, du moins sur les classes qui l'entourent et le défendent. Même sous Louis XIV, les marquis n'échappent pas au ridicule dont les saupoudre finement le bourgeois Molière. Mais à la veille de la Révolution, le fils de l'horloger Caron, Beaumarchais, lance contre la noblesse ses épigrammes acérées, et, aux applaudissements du public, il la dépouille de son antique prestige, en montrant que les nobles n'ont d'autre mérite que celui de « s'être donné la peine de naître ». D'ailleurs les satires directes et violentes n'ont jamais fait défaut, malgré la surveillance du pouvoir. Elles pénètrent dans tout pays, et elles y circulent d'autant

plus facilement qu'il y a plus de personnes intéressées à les connaître et à les répandre.

Certes, les moyens peuvent différer suivant les temps et les pays, mais le but est toujours le même. Pour plaire à un parti, il faut, dans la peinture des mœurs réelles ou fictives, ne point choquer ses goûts, mais suivre ses inclinations et ses tendances. Les règles les plus savantes de la rhétorique et de la poétique viendront échouer contre les préventions d'un public dont l'auteur contrarie les préférences avouées ou même secrètes. Au contraire, les succès les plus étranges s'expliquent quand on ne considère plus l'œuvre abstraction faite du public auquel elle était destinée. Elle est maintenant une lave refroidie. Si autrefois elle a fait jaillir des étincelles d'enthousiasme ou allumé le feu de la colère, c'est qu'elle-même avait été échauffée par les souffles ardents de l'amour et de la haine.

On voit par là comment les goûts du public agissent sur les auteurs et comment, par une réciprocité d'influence, les ouvrages littéraires et artistiques fortifient les goûts du public auquel ils s'adressent. L'écrivain a réussi. C'est qu'il a su, d'une façon plus ou moins ouverte ou voilée, provoquer des sentiments de sympathie, de pitié ou d'admiration pour les personnes, les choses et les événements qui intéressent le parti; c'est qu'il est parvenu à jeter le discrédit et le ridicule sur les adversaires, et à fournir à la haine une occasion de se manifester. Il a échoué. C'est qu'il a trompé l'attente du public, en parlant d'un objet étranger aux préoccupations du jour. Ce n'est pas seulement à l'indifférence qu'il s'expose, mais aux huées, aux injures, aux tempêtes furibondes, lorsque, par maladresse, il heurte directement les sentiments intimes de son auditoire ou de ses lecteurs.

Un auteur n'écrit point pour lui seul. Il se console avec peine d'un échec en se promettant pour l'avenir une réhabilitation très problématique. Au contraire, le succès l'encourage, et il poursuit sa voie avec d'autant plus de facilité qu'il y a déjà recueilli plus d'éloges. A son tour, le public prend une conscience plus nette de ses vrais sentiments. Il les sentait murmurer sourdement en lui. Maintenant que la poésie leur a prêté le prestige du verbe, maintenant qu'ils sont enfermés dans une formule incisive, associés à la musique d'une chanson, concrétisés dans un type, illustrés par

le dessin, rendus, en un mot, sous une forme artistique, il les sent plus vivants, plus impérieux, plus expansifs, plus capables de rompre les barrières légales ou traditionnelles qu'on leur oppose.

II

Mais ce ne sont encore là que des escarmouches, et la véritable bataille a lieu sur le terrain de la morale, de la religion et du droit.

Un des signes précurseurs des changements sociaux est la transmutation des valeurs en morale. Pour le parti qui aspire à un bouleversement politique, le bien se transforme en mal; l'ancien idéal méconnu, méprisé, bafoué, fait place à un nouveau qui est la contre-partie du premier. Plus la révolution qui menace doit être profonde, plus ce renversement du bien est étendu et complet.

Cette incertitude dans les principes peut troubler le métaphysicien qui croit à l'inébranlable fixité des idées, ou le théologien qui pense pouvoir être en communication avec l'absolu. Elle s'accorde, au contraire, avec ce postulat essentiel de la science : *variante causa, variatur effectus*. Une partie de la société ne se trouve plus dans les mêmes conditions, elle ne reçoit plus la même éducation et ne se développe plus dans le même milieu. Donc, elle prendra une nature différente, aura d'autres aspirations et manifestera des conceptions nouvelles.

D'ailleurs, que cela contrarie ou favorise des systèmes religieux et philosophiques, il n'importe pas à la science qui vise, avant tout, à l'exactitude. Or, pas de doute possible sur ces mutations du bien. L'histoire, impartialement observée, nous montre de fréquentes oppositions d'idéal, les métamorphoses des vertus en vices et les avatars de maximes longtemps proscrites.

Entre le paganisme et le christianisme, l'antithèse est absolue. Tout ce que le premier élève, l'autre l'abaisse; les biens du paganisme n'inspirent au chrétien que dédain, mépris, haine. Les Hellènes ont une sorte de culte pour la beauté des formes, l'harmonie des attitudes, la grâce des figures, la vigueur et la souplesse des muscles. Le lyrisme de Pindare n'est pas de trop pour célébrer, comme il convient, les succès de la force et de l'adresse dans les jeux olympiques. Les artistes taillent avec amour le corps humain dans les marbres de Paros, et dieux et déesses sont exposés, sans

voile, à la contemplation admirative des fidèles. Il n'est pas jusqu'à la vieillesse qui ne soit sensible à la beauté : en voyant Hélène, les vieillards d'Ilion, assis aux portes de Scée, admirent sa grâce et sont portés à excuser les maux dont elle a été la cause.

Pour le chrétien, le corps est une poussière sans valeur, ou plutôt, c'est une fange qu'on ne saurait cacher sous trop de voiles. La beauté est l'amorce de la volupté : la femme pieuse coupera ses cheveux, baissera ses paupières, fermera sa bouche au sourire, s'ingéniera à être laide. La chair est la racine du péché : il faut la traiter en ennemie, l'émacier par le jeûne, la déchirer par le cilice, dompter ses révoltes en la flagellant ou en la roulant au milieu des ronces, comme saint Jérôme.

Les païens se laissaient aller à tous les charmes de la vie, et pourvu que les grossièretés et les excès fussent évités, ils ne répudiaient aucune forme du plaisir. Ils laissaient à Diogène, à Timon et à quelques autres excentriques de cette espèce leurs manteaux troués, leurs barbes incultes, l'orgueil de leur écuelle de bois, la saleté de leur tonneau; et, parfumés, la tête couronnée de roses, ils allaient dans des banquets — que la philosophie souriante d'un Platon ne dédaignait pas de célébrer — parler de l'amour, entendre des joueurs de flûte et regarder des danseuses de Thessalie. — Les Romains poussaient encore plus loin que les Grecs l'amour du plaisir, et, comme ils avaient une sensibilité moins affinée, ils n'évitaient pas les grossièretés et les excès.

Et voilà que des idées toutes nouvelles se mettent à circuler et à prévaloir. Il ne s'agit pas seulement de modérer le plaisir, de regarder la richesse comme une chose indifférente et de supporter avec impassibilité les maux de la vie. Le plaisir, c'est le mal. Plus de jeux, plus de divertissements, plus de fêtes; des réunions dans les catacombes, au milieu des sépulcres; des agapes, où l'on s'entretient de la fin du monde et où l'on célèbre, comme souverain bien, la pauvreté, la maladie, la souffrance, la mort : « Bienheureux, ceux qui pleurent! »

Les rapports de famille sont également altérés. Le mariage était recommandé par les mœurs et même prescrit par les lois. Chez les chrétiens, il n'est plus guère que toléré; le célibat est en honneur, la virginité de la femme, exaltée. — Dans le paganisme, la famille fortement organisée était restée longtemps unie sous la domination

du *pater-familias*. Par l'introduction des idées chrétiennes, cette autorité du père est méconnue, quand elle se trouve en opposition avec les convictions religieuses : les enfants suivent souvent les inspirations secrètes de la mère, qui les reçoit elle-même d'un directeur étranger. — Rien ne semble échapper à ces oppositions; l'un des partis proscrit ce que l'autre recommande et pratique. Les femmes romaines, suivant le mot de Juvénal, comptaient les années non par le nom des consuls, mais par celui de leurs maris. Les chrétiens interdisent le divorce et proclament l'indissolubilité du mariage.

Ces antinomies morales pourraient se prolonger davantage. On verrait que, partout, l'ancien idéal est renversé, en faveur d'un nouveau qui transforme les qualités en défauts et réciproquement. Rhétorique, éloquence, talent de bien dire, science de la nature, tout cela n'est qu'un amusement d'oisifs, de solennelles puérilités; le silence, la solitude, le repliement sur soi valent mieux. — Les arts sont plus qu'inutiles, ils sont dangereux. Platon, empreint déjà de mysticisme, chassait les poètes de sa République, mais il les couronnait de fleurs avant de les renvoyer. Maintenant, les acteurs sont de vils histrions; les théâtres, des lieux de perdition; les cirques, des écoles de barbarie et de cruauté. — La force physique, le courage dans les combats, l'habileté dans la guerre ne valent pas la douceur, la patience, le pardon des injures. Pas d'orgueil, mais l'humilité; car les grands seront abattus, et les faibles, relevés et triomphants.

L'opposition dans les idées morales n'est pas un trait exclusivement propre à l'avènement du christianisme; elle n'est pas la conséquence forcée de l'évolution humaine vers un progrès définitif. Elle se représente à d'autres époques, mais cette fois la supériorité n'appartient plus aux mêmes conceptions. Les idées traditionnelles du bien et du mal, longtemps dominantes, sont alors en butte aux critiques, aux railleries, aux attaques du parti novateur.

Avant Constantin, c'était l'idéal chrétien qui avait à lutter contre les croyances du paganisme. Depuis cette époque, il s'était affirmé, répandu et imposé à tous les pays d'Europe. Il avait dominé pendant tout le moyen âge, assez fort pour comprimer les tendances adverses avant qu'elles n'eussent développé tous leurs effets. Mais, à la Renaissance, l'opposition se manifeste et grandit. Alors, on

voit les conceptions morales qui avaient façonné les consciences pendant des siècles perdre, chaque jour, de leur empire. Cette morale païenne, qui semblait condamnée sans retour, reprend vie et autorité. C'est elle qu'Érasme, interprète des sentiments de l'époque, défend dans son *Éloge de la folie*.

Et voilà que, de nouveau, on se prend à aimer la jeunesse, la santé, la force; de nouveau, la beauté triomphe avec tous les ornements qui servent à la rehausser : l'art ne veut plus de peaux jaunies, ni de figures émaciées; mais la Vierge elle-même devient, sous le pinceau des Raphaël, une beauté rayonnante de grâce. — De nouveau reparaissent les fêtes, les jeux, les divertissements, le théâtre, les banquets, les danses, où les femmes de la cour mettent orgueilleusement à nu leurs épaules et leur poitrine. — Le célibat ne passe plus pour un état supérieur. Mais de tous côtés pleuvent les plaisanteries sur les moines qui, ou bien n'observent pas la règle et donnent l'exemple de la gourmandise et de la luxure, ou sont rebutants par leur crasse et un ascétisme déraisonnable. Après la réforme de Luther, ce célibat contre nature est proscrit comme essentiellement immoral. — La scolastique avait dépouillé le langage de toutes ses parures et l'avait réduit à la sèche notation des idées. Par réaction, les humanistes rejettent tout ce fatras. Plutôt que de s'aventurer dans les fourrés épineux du latin scolastique, ils s'emparent du parler vulgaire, l'assouplissent, l'enrichissent et, les yeux fixés sur les modèles de l'antiquité, cherchent à en faire un instrument plein d'utilité et de charme. De nouveau, des littérateurs, encouragés par les goûts du public, vont sacrifier aux grâces du style et essayer de faire revivre l'harmonie des vers. — Aux prédicateurs de la chaire s'opposent les enseignements du théâtre. Ce qui provoquera les applaudissements des spectateurs, ce ne seront ni la douceur, ni l'humilité, ni le pardon des injures, mais la fierté, la violence, l'honneur pointilleux, les bravades et les duels [1]. Les prêtres ne s'y sont point trompés. Et si le théâtre a pris d'aussi grands développements, ce n'est pas faute de l'avoir frappé d'anathèmes. Pour Nicole, les auteurs dramatiques sont des « empoisonneurs publics ».

Inutile d'entrer dans de plus longs détails pour établir l'exis-

1. Se rappeler à ce sujet l'exemple typique du *Cid*.

tence, aux approches d'une révolution, de ces contradictions morales. Elles ne sont pas toujours aussi étendues et aussi profondes, mais on peut être sûr qu'elles existent. Pour s'en rendre compte, il suffit de songer aux Cavaliers et aux Têtes-rondes, aux philosophes encyclopédistes et aux défenseurs de la religion, ou même aux jésuites et aux jansénistes. Dans tous ces cas, on pourra saisir les divergences dans les notions morales, parfois de véritables antithèses, dans le genre de celle-ci : « La propriété est un droit inviolable et sacré », article 17 de la *Déclaration des Droits de l'homme* auquel Proudhon répond par : « La propriété, c'est le vol ! »

Est-ce que ce conflit moral est sur le point de disparaître? Loin de s'affaiblir à notre époque, il s'exaspère plutôt, ainsi que le prouve cette citation empruntée au *Manifeste communiste* qui est devenu l'évangile du grand parti socialiste : « Les lois, la morale, la religion constituent pour le prolétariat autant de préjugés bourgeois, derrière lesquels se dissimulent autant d'intérêts bourgeois [1]. »

III

Si quelque chose semble, par nature, devoir échapper aux luttes des partis et, suivant le mot de Lucrèce, « habiter les temples sereins », c'est la vérité. Car le vrai, c'est le réel, et le réel, indépendant des désirs de l'homme, se développe suivant des lois immuables. Il semble donc qu'il doive participer à l'immutabilité des lois de la nature et fournir, au milieu des idées flottantes, un terrain solide où les hommes pourront se mettre d'accord.

Et cependant, ici encore, le heurt des idées a lieu, et les affirmations contradictoires se produisent, si peu qu'il y ait de place pour les controverses. Le mot de Pascal : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » n'est pas suffisant. C'est dans l'intérieur même des frontières d'un État que, sur les vérités les plus fondamentales, le conflit éclate et qu'il révèle la division et la lutte prochaine des partis. Les oppositions de croyances vont jusqu'aux

1. *Manifeste communiste* de K. Marx et F. Engels, § 27. — Si l'on ne s'interdisait de pénétrer dans le domaine réservé aux luttes politiques, on pourrait citer bien d'autres exemples fournis par l'époque actuelle; mais ils sont sous les yeux de tous, et ce serait faire injure aux lecteurs de la Revue d'insister plus longuement sur des faits manifestes.

contradictions formelles, ainsi que le prouve l'histoire des controverses religieuses, philosophiques et scientifiques.

Les prêtres, qu'ils soient de simples pères de famille héritiers d'une tradition domestique, ou qu'ils appartiennent à un clergé, se disent les interprètes de la divinité : ils affirment et commandent de croire en son nom. C'est le règne de la théologie [1].

Dans les temps calmes, lorsque les institutions religieuses sont florissantes sous la protection de l'État, l'opposition se déguise sous les dehors de l'orthodoxie, ou elle reste isolée et étroitement circonscrite. On lance l'anathème contre les rares brouillons qui ont le tort de dire trop haut et trop tôt des choses raisonnables; on les force à proclamer, à genoux, l'*erreur* de croire au mouvement de la Terre; on fait boire la ciguë aux Socrates qui ont l'audace de ne pas croire à toutes les fables du paganisme; on brûle, de temps en temps, en grande pompe, quelques hérétiques pour apprendre à ceux qui seraient tentés de les imiter que la sagesse consiste à se contenter de la science officielle. Et puis, ces exécutions faites, tout rentre dans l'ordre traditionnel.

Il n'en est plus de même aux époques voisines des révolutions. Quelle qu'en soit la cause, l'agitation des esprits ne peut être contrainte, et l'opposition se donne plus ou moins librement carrière. On voit alors les deux partis adopter et défendre des principes radicalement contraires, principes qui, en se développant suivant leurs conséquences logiques, engendrent des divergences secondaires sur tous les points de la science de la nature et de l'homme.

Voici l'une des thèses. Pour les partisans de la religion, la nature n'est pas un pur mécanisme, où domineraient des forces sourdes, aveugles, fatales. Elle est régie par des activités intelligentes et libres : par des êtres capables d'entrer en communication avec les hommes, de s'intéresser à leur conduite, de se réjouir de leurs hommages, de s'irriter de leur indifférence ou de leur hostilité, de se laisser fléchir par des prières et adoucir par des sacrifices, ou bien d'interrompre le cours ordinaire des choses pour châtier les coupables, surtout les impies. L'esprit circule à travers le monde,

1. Aug. Comte l'appelait l'état théologique, comme si une société ne devait le traverser qu'une fois. Mais l'observation historique montre que les croyances théologiques sont sujettes à retour, même dans les sociétés où elles ont subi l'éclipse la plus complète. De là une expression différente pour marquer la différence du point de vue.

dont il est le souverain législateur et maître. S'il lui plaît d'agir le plus souvent, suivant des règles uniformes et constantes, il n'est pas l'esclave de cette régularité. Mais, comme il a établi la loi, il peut s'en affranchir au nom des intérêts supérieurs de la justice. Les anomalies, les prodiges, les miracles ne sont donc pas des impossibilités, mais ils entrent comme éléments essentiels dans l'organisation du monde, un monde vraiment moral.

D'ailleurs, pensent les fidèles du dogme, les miracles ne sont pas seulement les postulats nécessaires de la morale ; ce sont des réalités appuyées sur des témoignages incontestables et qui, cependant, ne peuvent être expliquées que par une intervention expresse de la divinité.

Achille, irrité contre Agamemnon, se lève dans l'assemblée des Grecs, prêt à le frapper. Il s'arrête brusquement. Pourquoi? C'est Athéné qui l'a saisi par derrière à la chevelure, Athéné dont il a senti le souffle et vu le visage terrifiant [1]. — Les Hébreux, qui étaient parvenus à quitter heureusement le sol de l'Égypte, rapportaient leur délivrance à l'intervention expresse de Jéhovah, qui avait dressé les eaux de la mer en une muraille rigide et avait livré aux fugitifs un passage à pied sec au milieu de la mer Rouge, tandis qu'il engloutissait dans les flots les cavaliers du Pharaon. — Chez les Romains, les dieux passaient pour donner, dans toutes les circonstances graves, des signes manifestes de leur volonté : le désastre de toute une flotte était, pensait-on, la juste punition du consul qui, non seulement avait méconnu les avertissements divins, mais qui avait poussé l'impiété jusqu'à jeter les poulets sacrés dans la mer. — Constantin et son armée virent dans le ciel une croix de feu avec cette inscription : *In hoc signo vinces*. D'ailleurs, dans le christianisme, le miracle est moins l'exception que la règle. Non seulement les saints obtiennent, pendant leur vie et grâce à leur piété, la faveur d'opérer des prodiges ; mais cette puissance demeure attachée à leurs restes. Avec eux, la matière n'est pas pourvue de propriétés limitées et fixes, mais son essence s'enrichit de nouvelles qualités ; elle s'exalte, et, toute pénétrée d'esprit, devient un instrument animé, au service de la foi sincère. Cette puissance merveilleuse se communique même aux objets que le saint a touchés, et particulièrement aux choses qui ont été les

1. *Iliade*, chant 1.

témoins de sa foi courageuse. Une des flèches qui ont percé le corps nu de Sébastien martyr, un lambeau de la tunique portée par Martin de Tours et, en général, toutes les choses de cette nature confèrent à leurs possesseurs une partie de l'influence que les vertus du saint lui avaient méritée dans le ciel.

Ainsi, sous quelque forme que la croyance religieuse se présente, elle reste dans le fond toujours la même. Les lois de la nature ne sont autre chose que des décrets de la divinité, décrets toujours révocables et qui comportent autant d'exceptions qu'il est nécessaire pour le gouvernement moral de l'univers et de l'homme.

L'attitude intellectuelle des adversaires de la religion établie est différente et, dans les cas extrêmes, radicalement opposée. Tout est bouleversé, critérium du vrai, procédés logiques, résultats obtenus.

Les partisans de la religion soutenaient que la vérité se reconnaît à son origine, et qu'elle doit être admise sur l'autorité des prophètes inspirés qui sont venus la révéler aux hommes. Les opposants rejettent toute autorité extérieure et n'admettent d'autre marque de la certitude que l'évidence de la raison; non de la raison exaltée par le secours de quelque puissance surnaturelle, mais de cette faculté de discerner le vrai du faux, qui appartient à tous.

De ce principe découlent des conséquences d'une extrême gravité, conséquences qu'on trouve semblables aux époques de bouleversement social. Pour s'en assurer, qu'on songe plus particulièrement aux attaques qui se sont produites au déclin du paganisme et sur la fin du XVIII[e] siècle en France.

D'abord, pas de mystères, dans le sens de choses qui dépassent la raison ou qui la contredisent. Lucien, qui est un Voltaire avant la lettre, ne tarit pas en railleries contre les absurdités contées dans les légendes antiques. Il ne respecte pas plus l'autorité d'Homère et d'Hésiode que les railleurs du XVIII[e] siècle ne respectaient la Bible ou les décisions des conciles.

Ensuite, pas de miracles, les miracles ne reposant que sur des traditions et des témoignages douteux. « Quoi! dit Rousseau dans l'*Émile*, toujours des témoignages humains! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres ont rapporté! Que d'hommes

entre Dieu et moi! » La raison n'admet point cette longue série d'intermédiaires. Il répugne à la notion d'un être parfait que, voulant enseigner aux hommes des vérités importantes, cet être ait eu recours à une langue parlée par un petit peuple; langue, d'ailleurs, qui devait être bientôt pour l'immense majorité des fidèles complètement inconnue, et rester, pour un nombre très restreint d'initiés, pleine d'obscurités et d'incertitudes. — Autre argument. Les miracles, conservés par la tradition, ne reposent que sur la foi d'un petit nombre de témoins; or, c'est là, disent les adversaires [1] de la religion, une base bien peu solide. En effet, des observations presque universellement concordantes et des expériences très certaines montrent que les faits se passent d'une façon tout opposée aux prodiges rapportés. Il y a donc à se décider entre deux sortes de témoignages, mais de valeur très inégale. D'un côté, le témoignage presque unanime des hommes et les affirmations des savants familiarisés avec les méthodes les plus rigoureuses; de l'autre côté, les assertions d'un petit nombre de témoins, sujets à l'erreur, suspects d'imposture, tout au moins d'illusionnisme, en tout cas, intéressés à répandre leurs croyances.

Comme conséquences de ces principes fondamentaux, les novateurs s'efforcent d'exclure de leurs explications toute influence surnaturelle. Les forces occultes sont bannies de partout et remplacées par un ensemble de conditions, exactement déterminées en nature et en grandeur. Tout devient rationnel et positif, c'est-à-dire intelligible et capable d'être connu par l'observation des sens.

C'est avec cette ferme intention de découvrir partout la raison des choses que les savants parcourent les différents ordres de connaissances, encouragés dans cette poursuite du rationnel par les progrès incessants qu'ils réalisent en suivant cette voie. Les Épicuriens, qui étaient les positivistes de l'antiquité, reléguaient les dieux dans les intermondes, et, les vouant à une éternelle oisiveté, ils s'efforçaient de tout expliquer, sans leur intervention, dans la formation du monde, dans l'activité de la nature, dans la conduite de l'homme et dans le développement des sociétés. Tout était le résultat d'atomes matériels se mouvant dans le vide, par une spontanéité inhérente à leur être. — Cette hardiesse s'est renouvelée à

1. Voir en particulier David Hume, *Essais sur l'entendement humain*, trad. franç. de Mérian. 10e essai, *Des miracles*.

la Renaissance et au XVIIIe siècle. Déjà Descartes se bornait à demander à Dieu une « chiquenaude » pour donner la première impulsion à la matière; puis, ce petit service obtenu, il se piquait de tout expliquer par l'étendue et le mouvement; tout, depuis la formation et le cours des astres jusqu'à la structure et à la vie des animaux, qui ne sont rien autre chose que des automates dépourvus de tout sentiment et analogues au machines dues à l'industrie humaine. — Les Encyclopédistes [1] et les savants du XVIIIe siècle n'ont fait que poursuivre l'œuvre cartésienne, et la réaliser en détail et avec plus de précision. Les anciennes limites du monde sont définitivement brisées; la terre n'est plus le centre du monde, mais elle est projetée dans l'espace comme un humble satellite du soleil, perdu lui-même dans la multitude innombrable des étoiles, qui sont autant de soleils. Elle s'est formée lentement, couches par couches; et tous les détails de sa structure peuvent s'expliquer par des agents naturels, dont l'activité, amoindrie sans doute à notre époque, ne s'en manifeste pas moins avec assez de force pour être perçue et appréciée. — En général, la physique, tout entière fondée sur l'expérience, se développe avec cette rigueur de méthode et cet esprit de positivité qui n'accordent aucune place aux forces mystérieuses ou aux influences supra-sensibles. — Mêmes audaces de pensées dans les sciences proprement humaines. L'humanité est l'ouvrière de sa destinée [2]. C'est elle qui a conquis, de haute lutte, tous les avantages qu'elle possède maintenant; c'est grâce à son activité intelligente que l'homme a progressé dans le passé, et que la série de ses progrès se prolongera dans l'avenir.

Et maintenant, quelle est la cause de ces divergences? Faut-il la chercher dans une différence de structure chez les esprits individuels qui seraient, les uns plus portés au mysticisme, les autres tournés de préférence vers les réalités positives? Il y a lieu, à coup sûr, de tenir compte des dispositions et aptitudes particulières. Mais ce qui prouve que la raison la plus importante est d'ordre sociologique, c'est que, dans chaque classe, l'immense majorité tient, tantôt pour les principes métaphysiques, tantôt pour les

1. Voir surtout, dans l'édition Assézat, les œuvres complètes de Diderot qui fut le véritable inspirateur de l'*Encyclopédie*.
2. Turgot, *Discours sur les progrès du genre humain*.

principes rationnels. La bourgeoisie française était voltairienne quand il s'agissait de battre en brèche l'influence du clergé catholique qui faisait obstacle à ses ambitions politiques. Elle se rattache de nouveau aux dogmes de l'Église, maintenant qu'elle sent la nécessité de faire contre-poids aux revendications socialistes, inspirées par la philosophie scientifique. En un mot, comme le dit Th. Ribot dans ses études de psychologie affective, ce n'est pas la croyance qui provoque le sentiment, mais c'est plutôt ce dernier qui suscite la croyance. Déjà H. Taine avait montré la subordination de l'intelligence au sentiment dans ce passage caractéristique : « Si la proposition du carré de l'hypothénuse choquait nos habitudes d'esprit, nous l'aurions réfutée bien vite. Si nous avions besoin de croire que les crocodiles sont des dieux, demain, sur la place du Carrousel, on leur élèverait un temple... L'établissement et la chute des opinions dépendent non de leur absurdité ou de leur évidence, mais de la conformité ou de l'opposition qui se rencontre entre elles et l'état des esprits [1]. »

IV

Le droit est l'ensemble des règles qui servent à maintenir l'organisation sociale. Tant que cette organisation reste d'accord avec l'état de la société, le droit paraît être l'expression même de la justice. Il n'en est plus de même aux approches de la révolution. Comme l'ancienne organisation passe pour défectueuse, il arrive alors que le parti révolutionnaire signale les abus, ou même s'attaque aux principes mêmes de la législation. Cette hostilité se manifeste dans tous les pays et à toutes les époques, pourvu que les circonstances soient suffisamment semblables. Toute la différence vient du degré de liberté que possèdent les novateurs, ou des risques qu'ils ont à courir. Suivant les cas, l'attaque se fera avec plus de prudence et de mesure, ou, n'ayant pas besoin de se dissimuler, elle sera directe et violente. Mais, qu'elle ait à user de circonspection ou non, elle consiste essentiellement à critiquer *l'application des lois*, *les arrêts des tribunaux*, et surtout *les lois elles-mêmes*.

Les railleries sur l'incompétence des ministres et de leurs agents

1. *Les Philosophes classiques*, page 220.

subordonnés, les plaintes sur leur partialité dans la distribution des places, sur leurs abus de pouvoir, sur leurs faveurs injustes et souvent vénales, ces plaintes sont de tous les temps. Mais, aux époques de troubles, elles prennent une plus grande vivacité. C'est par des critiques de cette nature que se révéla d'abord l'opposition du Parlement d'Angleterre. « Dès que la session fut ouverte (août 1625), la Chambre des Communes porta ses regards sur le gouvernement entier : affaires du dehors et du dedans, négociations, alliances, emploi des subsides passés, des subsides futurs, état de la religion, répression des papistes, rien ne lui parut étranger à ses droits. Elle se plaignit de la marine royale, qui protégeait mal le commerce anglais, du docteur Montagne, chapelain du roi, qui défendait l'Église romaine et prêchait l'obéissance passive [1]. » Dissoute, la Chambre des Communes revint à la charge, lors de sa seconde convocation. Cette fois, elle s'attaqua au favori du roi, le puissant duc de Buckingham. « Elle vota que le simple bruit public était un motif suffisant d'entamer les poursuites, et elle accueillit tous les chefs d'accusation qu'indiquait le bruit public [2]. » Chefs d'accusation d'une extrême gravité puisqu'il ne s'agissait de rien moins que « de vol, d'assassinat et de trahison ». — En France, des attaques de cette nature ne manquèrent point. Pour en évoquer le souvenir, il suffit de rappeler les noms de Mazarin, de Calonne et de Brienne, de Polignac, de Guizot...

Au sujet des arrêts des tribunaux, La Fontaine a dit :

> Suivant que vous serez puissant ou misérable,
> Les jugements de cour vous rendront blanc ou noir.

Et il le disait à une époque où le respect de l'autorité, sous toutes ses formes, était porté au plus haut point. C'est bien pis, lorsque tous les pouvoirs publics sont plus ou moins minés. Alors, l'autorité judiciaire est loin de rester à l'abri de l'universel ébranlement. Pour les maîtres de l'opinion, « les juges rendent des services, et non des arrêts ». Toutes les formes compliquées de la procédure ne sont que des pièges où tombent infailliblement les innocents, dont le seul tort a été de combattre les abus et de vouloir le bien du pays. La gravité et l'austérité des juges ne sont que

1. Guizot, *Hist. de la révolution d'Angleterre*, I, 136.
2. *Id.*, *ibid.*, I, 143.

de trompeuses apparences, des masques derrière lesquels se cachent la cupidité, l'ambition et le servilisme.

Aussi, les jugements, toujours suspects de partialité, sont cassés par l'opinion. Loin d'être déshonorés, les condamnés passent pour des victimes, des martyrs et des héros. Luther est condamné par la diète de Worms; mais de son refuge de la Wartburg, il lance ses pamphlets accusateurs. Ce n'est pas un coupable qui cherche à se justifier, c'est un juge plein d'autorité, dont on recueille les décisions avec une entière déférence. — En Angleterre, la Chambre Étoilée a beau mettre au service de Charles Ier toutes ses rigueurs contre les puritains. Elle multiplie les obstacles pour empêcher les prévenus de présenter leur défense et d'être assistés par des avocats, comme dans le procès du jurisconsulte Prynne, du théologien Burton et du médecin Bastwick; elle les condamne au pilori, à l'essorillement, à une amende de 5000 livres sterling et à un emprisonnement perpétuel. Rien n'y fait. Ou plutôt, la grandeur du châtiment n'a d'autre résultat que d'exciter davantage l'enthousiasme du public. — En France, les dispositions défiantes à l'égard des représentants de la justice se manifestent avec non moins d'évidence dans l'affaire du Collier et dans le procès de Beaumarchais. Les Mémoires contre les sieurs de Goëzman, Lablache, Marin et d'Arnaud furent lus avec avidité et excitèrent de telles risées que le Parlement Maupeou, complètement discrédité, dut disparaître devant le ridicule quasi universel. Aux yeux du public, les juges ne sont plus les vrais représentants de la justice.

Mais ce n'est pas assez, et les antinomies juridiques vont porter sur les principes eux-mêmes. Tous les maux d'une société ne viennent pas des abus de pouvoir ou des vicieuses interprétations de la loi. La plupart ont leur source dans la loi elle-même, dans un système de législation qui consacre l'injustice et tend à la perpétuer. Aussi, c'est aux institutions elles-mêmes que les mécontents font remonter la responsabilité du mal; car ce sont elles, à leur avis, qui ont créé et qui entretiennent des catégories de personnes ou de choses, contraires à l'équité, ou du moins incompatibles avec le véritable intérêt social.

Remarquons à ce propos que, suivant les époques, les préoccupations dominantes varient, et que les novateurs, d'après la nature

du parti qui les inspire, ne se placent pas toujours au même point de vue. Ils combattent tantôt pour l'intérêt proprement dit, tantôt pour la liberté et l'indépendance, tantôt pour la conquête des pouvoirs publics.

Les luttes les plus véhémentes portent sur le droit de propriété. Les détenteurs de la richesse se constituent les défenseurs d'une législation qui les favorise, les autres attaquent cette même législation dont ils sont les victimes. Les Gracches ne se contentaient pas de mettre en opposition la misère de la plèbe avec le faste des patriciens; mais, de plus, ils s'efforçaient de montrer que la fortune des nobles reposait sur la spoliation, sur l'envahissement de l'*ager publicus*. Aussi, l'État devait reprendre ces terres injustement occupées, diviser ces immenses domaines peu productifs, et attribuer un lot à chacun des membres de la plèbe. — Dans la période embryonnaire de la Révolution française, des attaques analogues sont dirigées contre les abus de la propriété. Rousseau est un des plus audacieux adversaires de ce prétendu droit, qui est, pour lui, l'origine de tous les maux de la société, parce qu il est destructeur de l'égalité et de la liberté, et qu'il fait des maîtres corrompus et des esclaves avilis [1]. — Rousseau et plus tard Babeuf ne sont guère encore que des voix isolées. Il appartenait au parti communiste et socialiste, sans cesse grandissant, d'attaquer méthodiquement la propriété privée et de chercher à en ruiner les divers fondements. Voici une indication rapide des principaux arguments mis en avant pour justifier la suppression de cette propriété.

D'abord, la fortune foncière ne repose point sur une *première occupation*, alors que les terres étaient encore libres et pouvaient être possédées sans la violation d'un droit antérieur. La preuve de ce prétendu droit du premier occupant ne peut être administrée pour les territoires habités de temps immémorial, et, pour les autres, les documents historiques établissent directement le contraire. Ce sont des bandes de Germains qui ont envahi la Gaule romaine, qui ont pris possession des domaines publics et qui ont dépouillé à leur profit une foule d'anciens propriétaires. — En Angleterre, les Normands, sous la conduite de Guillaume le Con-

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 2e partie. Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire *Ceci est à moi*... Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne!

quérant, procèdent méthodiquement à l'expropriation des vaincus. Ils deviennent les maîtres de la terre, et, réduisant les anciens propriétaires à l'état de colons, ils les obligent à travailler pour eux. — Ce ne sont point là des exceptions. Mais, toutes les fois que des vainqueurs pénètrent dans un pays, ils procèdent de la même façon, tant du moins que la principale richesse est la richesse territoriale. Ils deviennent alors les propriétaires éminents du sol, obligent les vaincus à le travailler dans des conditions onéreuses, et tâchent de perpétuer les avantages de cette spoliation par d'habiles dispositions légales. La loi, faite sous leur inspiration, exerce souvent, en leur faveur, une tutelle bienfaisante : elle défend les ventes, prohibe les partages et, empiétant même sur les droits du père, impose la transmission intégrale du domaine à l'aîné des enfants. Voilà comment se sont établis et se sont conservés la plupart de ces immenses patrimoines, qui ont été pendant longtemps la principale source de la richesse et de l'influence pour les patriciens, les nobles, les lords, les boyards, les seigneurs de tous pays. Ainsi la première occupation n'est le plus souvent qu'une première spoliation, qui se continue à travers les générations successives.

Le *travail* constitue-t-il un véritable titre de propriété? Peut-être, mais à la condition de s'entendre. Il le constitue seulement sur les qualités qui procèdent exclusivement de l'activité dépensée à les produire. Ainsi le laboureur, pionnier de quelque contrée encore vierge, qui a débarrassé une terre de ses broussailles, qui l'a cultivée et ensemencée, est bien le légitime propriétaire des moissons que ses soins ont fait naître. Cependant, ce labeur de quelques années va-t-il lui conférer la propriété du sol lui-même, une *propriété perpétuelle*, alors qu'il ne renouvellerait plus son effort et qu'il lui plairait de transformer son domaine en un parc d'agrément? — La terre végétale, avec les énergies productrices qu'elle renferme, ce n'est pas lui qui l'a faite. Il ne peut donc en disposer comme de sa chose, il ne peut ni la louer, ni la vendre, ni la donner, ni la transmettre par héritage. Les fruits du sol appartiennent à ceux qui les produisent par un *travail direct*. Donc, la terre au paysan! la terre affranchie des censives, des fermages, des rentes, des redevances et charges de toute nature dont les privilégiés l'accablent.

Quant au capital, il est vicié dans son origine même. Car, « il est un produit collectif », par suite, il ne saurait être approprié sans injustice. En outre « il ne peut être mis en œuvre que par le travail collectif de beaucoup, ou même, en dernière analyse, que par le travail collectif de tous les membres de la société. Le capital n'est donc pas une puissance attachée à une personne, il est une puissance inhérente à la société [1] ».

Les classes possédantes invoquent l'*utilité sociale* comme fondement de la propriété. A cela les adversaires répondent. Si l'utilité est la base du droit, le droit cesse, dès que l'utilité fait défaut. Or, comme la société n'est pas une entité distincte des individus qui la composent, mais que l'utilité sociale est la résultante des utilités particulières, la prospérité nationale ne saurait s'édifier sur la fortune excessive d'un petit nombre de privilégiés et sur l'extrême misère du plus grand nombre.

Reste la *loi* comme unique fondement de la propriété avec toutes les inégalités qu'elle a produites, maintenues et fortifiées. Mais la loi est faite par des hommes. Elle est loin d'être toujours l'expression de la justice, ou même, si cette justice absolue n'existe pas, de correspondre exactement aux nécessités de l'état actuel. Les privilégiés s'attachent donc à un passé mort, et, lorsque les sociétés sont vouées à d'incessants changements, ils ferment les yeux sur des variations gênantes et ont la prétention de décréter l'immobilité. C'est à ceux qui souffrent de cet état de choses à signaler les abus, à démasquer l'injustice et à demander la réforme d'une législation vieillie. Et ils ne manquent pas de le faire dans la presse, dans des pamphlets, dans des revues, dans des livres, inspirés de ces idées. « Votre droit, qu'est-ce, sinon la volonté de votre classe érigée en loi [2] ? »

L'injustice s'aggrave encore par l'inégale répartition des charges publiques. Puisque les dépenses publiques sont, ou doivent être faites dans l'intérêt de tous, chacun doit y participer dans la mesure de ses ressources. Or, encore ici, la proportion se trouve renversée. Les membres de la noblesse et du clergé ont su non seulement accaparer des biens immenses et exploiter le travail des classes inférieures, mais, de plus, ils sont assez habiles pour se

1. *Manifeste communiste* de Marx et Engels, § 38.
2. *Id.*, § 45.

soustraire aux impôts et pour faire retomber tout le poids des charges sur les travailleurs, des travailleurs misérables qui malgré un labeur acharné, parviennent difficilement à se nourrir, eux et leur famille. Non seulement ils forment des classes privilégiées, mais leurs biens eux-mêmes sont souvent privilégiés, et participent à la dignité et aux prérogatives de leurs possesseurs...

Ce ne sont pas là les seules entraves à supprimer. Parfois l'État, s'attribuant audacieusement le rôle de Providence, veut intervenir partout, et dans les questions mêmes où il a le moins de compétence. Mais la multitude de ses règlements, inspirés moins par la justice que par les nécessités fiscales ou les intérêts des classes dominantes, constituent plutôt une gêne qu'un appui. Loi du maximum, réquisitions forcées, interdiction du transport des céréales, péages, etc., autant de servitudes qui nuisent à l'expansion et à la prospérité du commerce. Aussi les économistes — comme Turgot, Quesnay et les autres partisans du libéralisme — voyant les maladresses involontaires ou intéressées de l'État, veulent briser tous ces liens factices. Ils réclament la liberté absolue du commerce et de l'industrie, et résument leurs revendications à ce sujet dans la formule : « Laissez faire, laissez passer! »

Ce qui prouve bien la variabilité du droit selon les époques et les circonstances, c'est que le parti révolutionnaire adopte des principes tout opposés, lorsque l'État, professant des doctrines libérales, laisse les forces économiques s'exercer librement. Cette liberté, autrefois réclamée, n'est plus un bien ; mais, rendue responsable des inégalités de fortune poussées à l'extrême, elle doit céder la place à la réglementation de l'État remis en possession de ses anciens pouvoirs; l'État, unique dispensateur des tâches, suprême régulateur de l'industrie et du commerce, souverain organisateur de la vie sociale. Le cri de revendication était : liberté! Il devient : socialisme[1]!

Karl Marx, Engels, Labriola et tous ceux qui défendent avec eux la théorie du matérialisme historique, soutiennent que l'intérêt est l'unique facteur de la transformation des idées. « L'histoire

1. Rappelons à ce sujet quelques-unes des mesures préconisées dans le *Manifeste communiste*, § 53... 5. Centralisation du crédit aux mains de l'État... 6. Centralisation des industries de transport aux mains de l'État... 7. Multiplication des manufactures nationales, des instruments nationaux de production... 8. Travail obligatoire pour tous. *Organisation d'armées industrielles.*

des idées, que prouve-t-elle, sinon que la production intellectuelle se métamorphose avec la production matérielle [1] ? » C'est là une exagération que l'observation historique rend manifeste. A côté des intérêts purement économiques, il faut placer l'amour de l'indépendance, le désir de liberté et la recherche du pouvoir. Les cas ne manquent pas où les questions économiques sont reléguées au second plan. Tout l'effort du parti novateur tend alors à renverser les institutions qui portent atteinte à la dignité des hommes, victimes des classifications de l'État. De là une autre série d'antinomies juridiques, un heurt de thèses et d'antithèses, défendues avec une égale conviction et à grand renfort d'arguments.

Thèse. Les *races* vaincues sont inférieures par nature. Et la force publique, interprète de la race dominante, s'efforce, par des mesures législatives, de maintenir cette infériorité. Les vainqueurs constituent une aristocratie qui non seulement s'attribue la meilleure part des richesses territoriales et mobilières, mais encore se réserve les fonctions sociales les plus élevées. Elle gouverne, tandis que la foule des vaincus est privée de tout droit politique. — Cette inégalité s'étend même à la vie civile. Les actions des patriciens, des nobles, des seigneurs ne sont pas appréciées avec le même mètre que les actions semblables des hommes, descendants du peuple vaincu. Tuer un esclave n'est rien pour le maître qui, par la loi d'accord avec l'opinion régnante, peut en disposer comme de sa chose. Au contraire, qu'un esclave tue son maître, c'est un crime inexpiable. Pour le venger, ce ne sera pas trop de la mort de tous les esclaves que le hasard des achats a fait habiter avec le meurtrier [2]. Après l'invasion germaine, le *vergeld* était beaucoup plus élevé pour le guerrier franc que pour le Gallo-Romain civilisé. Pendant toute la féodalité, la noblesse était soumise à une juridiction spéciale, et ce n'était pas pour elle que les ordalies du fer chaud ou de l'eau bouillante étaient chargées de révéler la volonté divine. Les seigneurs ne relevaient que de Dieu et de leur épée : ils jugeaient, ils n'étaient pas jugés, ou, du moins, c'étaient les armes qui décidaient. Plus tard, sous l'ancien régime, ils avaient encore une situation privilégiée. A part quelques actes

1. *Manifeste communiste*, § 50.
2. Tacite, *Annales*, liv. XIV, § 42.

d'autorité accomplis par la royauté [1], quand les abus devenaient trop criants, ils pouvaient commettre les crimes les plus caractérisés, impunément, ou en tout cas, sans avoir à subir les tortures variées qu'on infligeait aux vilains pour leur arracher l'aveu de fautes, dont souvent ils n'étaient pas coupables. Aujourd'hui, en Russie, à partir d'un certain degré dans la hiérarchie sociale, on échappe aux châtiments corporels : le knout est réservé aux épaules des rustres. — De pareilles inégalités peuvent avoir leur origine dans le *territoire* habité par une population. Le mot de Pascal peut être pris à la lettre : « Trois degrés d'élévation du pôle bouleversent la jurisprudence. » Des Anglais, fuyant la persécution sous Charles Ier, se réfugient en Amérique. C'est assez pour que les colons de la Nouvelle-Angleterre (ô ironie!) perdent leur qualité de citoyens, eux et leurs descendants. Ils sont dépossédés d'un droit jugé fondamental en Angleterre, le droit de ne payer que les impôts consentis par des représentants nommés à l'élection. Le séjour dans les colonies n'a pas été considéré seul comme constituant une cause d'infériorité. Mais on sait que, dans les limites d'un même territoire, des cités et des provinces étaient privilégiées, tandis qu'à côté d'autres étaient esclaves, ou du moins soumises à un régime plus restrictif. La politique des Romains consistait précisément à multiplier les distinctions, et à établir une bigarrure de cités, voisines par le territoire, mais en possession de droits différents. — La diversité dans les croyances religieuses a été souvent aussi l'occasion de différences dans les conditions sociales, différences proclamées légitimes. La *religion* dominante confère, à ceux qui la pratiquent, des droits qui sont refusés aux dissidents et aux hérétiques. Les Juifs, relégués dans les ghettos du moyen âge, restaient en marge de la société. Les protestants français vivaient, avant la Révolution, sous un régime d'exception et, par le fait seul de leurs croyances, étaient exclus de beaucoup de charges publiques. Ailleurs ou à une autre époque, les persécuteurs deviennent les persécutés, mais en vertu du même principe, invariablement appliqué par le souverain dans les législations les plus diverses. C'est que tout individu qui se met ouvertement en opposition avec les idées religieuses ou anti-

1. Par exemple, *les Grands Jours d'Auvergne*.

religieuses dominantes, est un ennemi de l'État dont il faut restreindre la liberté, c'est-à-dire la malfaisance.

Antithèse. A ces restrictions législatives, les interprètes du parti novateur opposent les principes du droit rationnel.

Les vilains, les rustres, les barbares, les juifs, les nègres, les esclaves, à quelque race qu'ils appartiennent, tous sont des hommes, tous sont des personnes morales, pourvues des mêmes facultés et également capables de se diriger; tous, par conséquent, devant être mis en possessiou d'une liberté égale à celle des autres membres de la société. En effet, rien de plus pitoyable que d'incriminer la forme du nez ou la couleur de la peau, comme si la longueur du nez et la noirceur de l'épiderme pouvaient être des indices d'infirmité intellectuelle ou de perversité morale. C'est ce que Montesquieu fait ressortir avec sa fine ironie, dans un passage bien connu de *l'Esprit des lois* [1]. — A plus forte raison, il ne faut point tenir compte de la partie du territoire où le hasard de la naissance a placé un homme. Aucune relation ne saurait être rationnellement établie entre le mérite d'une personne et le point de l'espace qu'elle habite. Aussi les jurisconsultes romains réclamèrent et obtinrent la suppression de toutes les distinctions établies entre les provinces qui étaient en possession soit du droit de cité complet, soit du droit latin, soit de constitutions particulières. De même en France, Turgot et les novateurs du XVIII[e] siècle s'efforcèrent de faire tomber les barrières qui séparaient les provinces et les divisaient en pays d'états, pays d'élection et pays d'imposition, chacune étant pourvue d'institutions diverses. Car le citoyen doit être considéré comme indépendant du sol. — Quant à la religion, les opposants suivent toujours la même tactique. Ils demandent la liberté de conscience et de culte; liberté qui ne peut exister dans sa plénitude qu'à la condition d'obtenir pour tous les mêmes droits, quelle que soit la diversité des croyances. Pour cela, les deux domaines, spirituel et temporel, doivent être soigneusement séparés. Dans le premier, le pouvoir s'adresse au cœur et à l'intelligence : il doit donc s'exercer par la persuasion, non par

1. Les esclaves sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne dans un corps tout noir.

la contrainte. Dans le domaine temporel, il n'y a pas lieu de pénétrer dans l'intimité de la conscience. Le pouvoir s'adresse à la volonté, en tant qu'elle se manifeste par des actes extérieurs. Pourvu que l'action soit conforme aux règles établies par le législateur, l'ordre social n'est point troublé; et l'État, qui a pour objet essentiel de maintenir la régularité dans la conduite, doit se montrer satisfait.

Affranchissement, indépendance, liberté, tels sont les droits que réclament, en premier lieu, les interprètes des classes opprimées. Mais, ils ne s'arrêtent pas à ce stade préliminaire, et, quand les circonstances favorisent leurs prétentions, ils demandent une part effective du pouvoir. La puissance de l'État leur paraît excessive. Ils veulent lui imposer des limites et la soumettre à des règles fixées dans des constitutions et des chartes. Et, pour que ces règles elles-mêmes ne soient pas lettres mortes, ils demandent à être armés de droits qui permettent d'exercer un contrôle sérieux sur la direction des affaires, et qui, à l'occasion, soient capables d'arrêter les empiétements de l'autorité. Ici encore, les partisans du droit nouveau s'élèvent contre les différents privilèges attachés à la naissance, aux croyances religieuses ou à la fortune. Le pouvoir ne doit pas être confiné dans des castes fermées, ni gardé jalousement par des aristocraties de naissance ou de fortune. Il doit appartenir au plus digne, quels que soient son rang social et sa condition.

En résumé, les défenseurs du droit nouveau s'efforcent de briser les anciens cadres, et de substituer à des classifications vieillies des groupements qui correspondent mieux à la justice ou, du moins, aux conditions sociales actuelles.

V

D'où viennent les idées nouvelles et le succès qu'elles rencontrent dans le public? D'une façon brève, on peut dire : de leur accord avec les sentiments intimes et les secrètes aspirations de toutes les personnes qui constituent le parti de la réforme.

Certes, les œuvres littéraires sont bien des productions individuelles, en tant qu'elles sont élaborées par un esprit particulier. Mais, si les sentiments du public ne les engendrent pas directement, il n'est pas exagéré de dire que ces sentiments les suscitent. Ils opèrent une sélection entre elles, négligent ou même repoussent

les unes, et donnent à d'autres une grande partie de leur valeur et de leur portée. Une fleur, détachée de sa tige, se flétrit, perd son parfum et meurt. A la voir ainsi desséchée, on pourrait s'étonner de l'admiration qu'elle a provoquée chez ceux qui l'ont contemplée dans tout l'éclat de la vie. De même, le livre séparé de son milieu. Dans un milieu hostile, les invectives de Luther contre la papauté passent pour de la grossièreté; le rire de Voltaire est devenu du ricanement; les plaisanteries d'Érasme ont perdu leur pointe; les accents passionnés de Rousseau sont de l'emphase; les discours de la Convention, un galimatias prétentieux, une boursoufflure ridicule. Pourquoi? C'est qu'alors manquent les sentiments qui avaient fait naître ces œuvres, qui entretenaient leur vie et leur donnaient tant d'intérêt et d'influence.

Pour comprendre le conflit des idées qui est le prélude des révolutions, il faut donc remonter aux causes véritables d'où il procède. Ces causes, ce sont les dispositions du public qui ont encouragé l'éclosion des idées nouvelles. L'idée, c'est la fleur; les sentiments du parti réformiste sont les sucs qui ont nourri l'idée, qui lui ont donné son parfum et qui ont préparé ses fruits.

Quelle conclusion tirer des faits énoncés dans cette étude et fournis invariablement par l'expérience historique? C'est que les idées du beau, du vrai, du bien, du juste ne viennent pas d'un monde transcendant pour pénétrer toutes faites dans les consciences. Elles sont les produits lents, incertains, souvent contradictoires de l'intelligence humaine, intelligence à la vue bornée et à la démarche vacillante. D'autre part, elles ne sont pas dues aux caprices de la fantaisie individuelle, mais elles reposent sur les fortes assises du public.

Il est vrai que le public est encore divisé et que les partis continuent à faire entendre des voix discordantes. Est-ce à dire cependant que les antinomies du bien et du droit persisteront toujours? A voir les progrès déjà réalisés, il est permis de croire que les oppositions s'atténueront de plus en plus, à mesure que les hommes, plus conscients de la solidarité sociale, se renfermeront moins dans leurs intérêts et que, par une vue plus compréhensive des choses sociales, ils sentiront mieux l'harmonie fondamentale des classes dans chaque société et des diverses sociétés dans l'humanité.

ARTHUR BAUER.

REVUE CRITIQUE

E. Westermarck. — THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THE MORAL IDEAS. Vol. I. London, Macmillan, 1906, XXI-716 p. in-8.

Il est à souhaiter que les philosophes lisent le livre de Westermarck; ils discutent sur la possibilité d'une science positive des faits moraux : nulle part ils ne trouveront un répertoire plus abondant de faits de ce genre. La documentation de Westermarck est énorme et, dans l'ensemble, de très bon aloi : tous ceux qui traiteront désormais les mêmes questions pourront employer son livre comme un manuel et devront de ce fait leur reconnaissance à l'auteur. Il faudrait remonter jusqu'au *Grundriss* de H. Post, publié en 1894-5, pour trouver un ouvrage conçu sur un plan aussi vaste et aussi riche en références : c'est d'ailleurs aux travaux de Post que ce livre ressemble le plus. Quand le second volume aura paru, nous aurons un Traité de la science des mœurs inspiré du même esprit que les grands ouvrages où l'École anglaise d'anthropologie religieuse et l'École allemande d'ethnologie juridique ont enregistré les résultats de leurs recherches. — Westermarck diffère d'ailleurs de Post à plusieurs égards : d'abord ce sont les faits moraux, non les faits juridiques qu'il étudie : aussi se préoccupe-t-il d'analyser les représentations et les émotions qui constituent la conscience *morale* dans ce qu'elle a de spécifique, ce dont Post ne se souciait nullement; et surtout Westermarck a, quand il s'agit d'interpréter et d'expliquer les faits, des exigences théoriques qui dépassent infiniment celles de Post; sous ce rapport; une comparaison de leurs travaux permet d'apprécier le progrès de l'esprit sociologique depuis dix ou quinze ans : nous avons bien des réserves à faire sur les chapitres où Westermarck traite de l'homicide et de sa sanction; mais qu'on les rapproche des passages de Post sur la même question et l'on pourra se convaincre que les problèmes sont mieux posés, les solutions plus complexes, bref, que des résultats ont été acquis à la science.

Westermarck entreprend de décrire et d'expliquer la genèse et l'évolution de la moralité, à la lumière de l'histoire et de l'ethnologie comparées. Son dessein est strictement spéculatif; la méthode qu'il prétend suivre strictement inductive. La première partie du volume paru (p. 1-326) traite de l'activité morale considérée dans sa *forme*, c'est-à-dire des idées et sentiments qu'étudie la *morale théorique* des philosophes; la seconde partie (p. 327-716) commence l'étude, qui sera continuée dans le second volume, des règles morales particulières.

Au lecteur qui userait du livre de Westermarck comme d'un simple manuel, la première partie fournirait des faits et des exposés de doctrines sur les sanctions en général (ch. II à V) et quelque peu sur la peine proprement dite (VII), sur la responsabilité collective (II) et sur l'évolution de la responsabilité de la faute objective à la faute subjective (VIII à XIII). Mais ce n'est pas sous ces rubriques et dans ces cadres que l'auteur dispose la matière de ses chapitres.

Il entend exposer d'abord la genèse psychologique et sociologique de la moralité (ch. I à VII).

1° La moralité n'est pas originairement un système de concepts; notre tendance à croire que les jugements moraux répondent à une réalité objective et ont une valeur universelle ne suffit pas à prouver que les jugements soient essentiellement rationnels. Les concepts moraux sont des *généralisations* d'états psychologiques plus complexes et moins définis dont on peut établir le caractère émotionnel. Leur apparence rationnelle s'explique par des raisons secondaires (ch. I, L'origine émotionnelle des jugements moraux).

2° Quelle est la nature des émotions morales (ch. II, III, IV)? Elles sont de deux sortes, la désapprobation ou indignation et l'approbation. En tant qu'émotions *morales*, elles ont des caractères spécifiques communs qui les distinguent des émotions sans caractère moral. Mais c'est sur les caractères génériques qui les rapprochent des émotions sans caractère moral que Westermark insiste d'abord, et longuement. L'approbation et la désapprobation morales appartiennent au groupe des *émotions rétributives* : *ressentiment* qui comprend la colère et le désir de vengeance sans caractère moral d'une part, l'indignation morale d'autre part; *émotion rétributive bienveillante*, comprenant la gratitude sans caractère moral et l'approbation morale. Montrer l'étroite parenté des émotions morales avec celles qui ne le sont pas, c'est, pour Westermarck, la tâche essentielle : il pense ainsi atteindre la source même de la moralité. Aussi développe-t-il longuement l'analyse de l'émotion *ressentiment*. Il la définit : une attitude aggressive de l'esprit à l'égard d'une cause de souffrance (p. 22); et il conclut que « c'est le désir instinctif d'infliger une souffrance répondant à la souffrance éprouvée qui donne à l'indignation morale sa caractéristique la plus importante » (p. 92). On ne peut pas dire qu'il appuie cette théorie sur des faits ou sur des arguments; la démonstration consiste à écarter deux objections. D'une part Steinmetz a contesté que le ressentiment fût originairement et nécessairement dirigé contre l'auteur du mal, l'aggresseur, et son opinion s'appuie sur tous les faits de responsabilité collective et de substitution d'une victime expiatrice au coupable, puisque, dans ces deux cas, la vengeance se satisfait sans atteindre l'agresseur. Westermarck écarte la difficulté en montrant dans la responsabilité collective et dans le sacrifice expiatoire des déviations accidentelles de la réaction, déterminées par la solidarité domestique dans un cas, par la croyance à la contagion du péché

dans le second (ch. II). — D'autre part il est vrai qu'au cours de l'évolution, la pitié pour la victime d'une réaction vengeresse a peu à peu neutralisé la colère et que la peine a tendu à devenir un moyen d'intimidation et d'éducation; mais ce sont là des phénomènes secondaires qui ne doivent pas masquer le caractère essentiel de l'indignation morale, sa parenté avec le désir d'infliger de la souffrance (ch. III). — Une discussion plus brève (p. 93-99) mène à des conclusions symétriques à l'égard de l'émotion morale rétributive bienveillante.

3° Quant aux caractères spécifiquement moraux des émotions morales ch. IV), ce sont le désintéressement et l'impartialité au moins apparentes, grâce auxquels ces émotions peuvent être dans une large mesure éprouvées simultanément par toutes les consciences; si bien que la caractéristique essentielle de l'émotion morale est, en définitive, une certaine saveur de généralité (*a certain flavour of generality*, p. 104)

4° Les caractères génériques ayant été expliqués par l'analyse psychologique antérieure, c'est l'origine des caractères spécifiquement moraux qu'il s'agit maintenant de découvrir (ch. V : L'origine des émotions morales). « La solution de ce problème est dans ce fait que la société est le lieu de naissance de la conscience morale; que les premiers jugements moraux ont exprimé, non les émotions particulières d'individus isolés, mais des émotions qui étaient ressenties par la société dans son ensemble; que la coutume tribale a été la première règle du devoir » (p. 117-118). Ces expressions ne doivent pas faire croire que Westermarck distingue essentiellement la colère et l'approbation *collectives* des émotions individuelles correspondantes. Tout ce qu'il veut dire, c'est que l'*association* engendre l'émotion sympathique sous l'action de laquelle des émotions égoïstes et strictement individuelles comme la colère acquièrent ces caractères de désintéressement, d'impartialité apparente et de généralité qui ont été reconnus propres aux émotions morales. — Cette théorie sur l'origine sociale de la moralité conduit Westermarck à discuter quelques questions : Comment peut-il y avoir une conscience morale individuelle et des rébellions de cette conscience contre la coutume (p. 122 sqq.)? Dans quelle mesure la loi et la coutume couvrent-elles le champ tout entier de la moralité (p. 158-168)? Quels sont les rapports de la peine juridique avec la sanction morale et dans quelle mesure le droit criminel d'une société est-il l'expression de sa moralité (p. 168-201)? Ces deux derniers problèmes font l'objet du chapitre VII (*Customs and laws as expressions of moral ideas*) qui vient s'intercaler dans le développement d'une manière assez imprévue.

5° On avait établi au début de l'ouvrage que les concepts moraux sont des « généralisations » d'états émotionnels. Il faut maintenant montrer comment ces concepts, bien, mal, devoir, droit, justice, etc., dérivent des émotions qui ont été déterminées. Le mécanisme de cette dérivation est purement logique : les concepts résultent d'un travail tout intellectuel d'analyse sur les données émotionnelles de la cons-

cience, mais il n'ont pas d'autre contenu moral que ces émotions elles-mêmes. Ainsi l'idée du devoir est l'idée d'une certaine manière d'agir à laquelle s'oppose une autre manière d'agir que soulève l'indignation (ch. VI : *Analysis of the principal moral concepts*).

Avec le chapitre VIII commence une seconde série d'idées (ch. VIII-XIII) : l'auteur se propose d'étudier ce qu'il appelle les *sujets* des jugements moraux. Quelle est la nature du sujet auquel, dans un jugement moral, se rapporte le prédicat moral? Il y a là un problème général dont l'examen doit précéder l'étude des règles morales prises une à une. Le même acte n'est pas jugé de la même manière selon que l'agent est fou ou ne l'est pas. Il faut donc, pour qu'il y ait jugement moral, que le *sujet* satisfasse à certaines conditions. L'étude de ces conditions forme, dans le plan suivi par l'auteur, la seconde partie de l'analyse de la moralité considérée dans ses caractères généraux.

Pour Westermarck, le *sujet* d'un jugement moral est toujours une volition derrière laquelle le jugement vise la volonté d'une personne humaine, d'abord dans son attitude momentanée et, en fin de compte, dans ce que cette volonté a de constant, c'est-à-dire dans ce qui constitue le caractère. Cette thèse est présentée comme une conséquence de la théorie précédente sur la nature des émotions morales : les jugements moraux ont pour *sujets* des *volontés* parce que l'émotion rétributive dont ils procèdent « est une attitude de l'esprit qui réagit, avec bienveillance ou hostilité, contre un être vivant regardé comme une cause de plaisir ou comme une cause de souffrance et qu'un être vivant n'est regardé comme une véritable cause de plaisir ou de souffrance que dans la mesure où ce plaisir ou cette souffrance est considéré comme causé par sa volonté » (p. 314). Bref, la règle morale commande des attitudes de la volonté et c'est contre des attitudes de la volonté que réagit la sanction. Ainsi se trouve tranchée la question essentielle de la valeur respective de l'acte et de l'intention morale; ainsi s'achève la théorie des sanctions qui, pour notre auteur, se confond avec la théorie générale de la moralité.

Pour démontrer sa thèse, il procède comme nous avons dit plus haut à propos de la nature de l'émotion morale. Comme arguments positifs, il invoque fort peu de faits; il s'appuie sur le témoignage de la conscience morale *éclairée*, c'est-à-dire comtemporaine, et sur des analyses philosophiques (ch. VIII). Mais ensuite il s'efforce de réfuter toutes les objections qu'on pourrait tirer contre sa thèse des faits qui ne semblent pas cadrer avec elle et de la démontrer indirectement en interprétant ces faits. Aussi nous donne t-il une étude très nourrie de l'évolution de la responsabilité : responsabilité des actes inintentionnels et accidentels, responsabilité dans la tentative (ch. IX); responsabilité des animaux, des enfants, des aliénés (ch. X); considération des motifs dans l'appréciation de la responsabilité (ch. XI); faute par omission ou négligence (ch. XII). — Cette première partie de l'ouvrage s'achève par quelques pages où sont indiquées les raisons pour les-

quelles une science objective des faits moraux résout le conflit, sans issue de point de vue purement philosophique, du déterminisme et de la responsabilité.

Il serait bien difficile d'analyser ici la seconde partie du volume : les faits y tiennent trop de place, les doctrines trop peu. Ce qui précède suffit, d'ailleurs, à faire apparaître l'esprit de l'ouvrage. Nous nous bornons donc à indiquer quelles sont les questions sur lesquelles le lecteur trouvera, dans cette seconde partie, une abondante provision de faits. A la page 328, Westermarck classe les principales règles morales qu'il se propose d'étudier. Le premier groupe comprend ce que nous appelons les devoirs envers le prochain; quelques-uns seulement sont passés en revue dans ce premier volume (p. 314-719).

Il est surtout question de l'homicide (ch. XIV à XXII), sujet auquel l'auteur rattache le sacrifice humain, la vengeance du sang, la peine de mort, le duel, les coups et blessures; la charité (XXIII) et l'hospitalité (XXIV) sont étudiées ici comme des aspects de la *conduite* relative à la vie et au bien-être du prochain. Puis l'auteur traite du respect de la liberté, de l'esclavage, et, à ce propos, de la surbordination des enfants et des femmes (ch. XXV à XXVII).

Un ouvrage comme celui de Westermarck est de ceux qu'une analyse trahit nécessairement : car l'analyse néglige et les faits et le détail des idées, et c'est précisément par là plus que par les doctrines fondamentales que ce livre mérite qu'on le lise. Nous répétons que le philosophe y trouvera une foule de faits et de petites monographies intéressantes. Mais nous devons aussi faire les réserves qui s'imposent sur la méthode et sur la doctrine. Des faits récents montrent que les adversaires de la sociologie morale ou de la science des mœurs, telle que M. Durkheim l'enseigne, telle que M. Lévy-Bruhl l'a définie, s'autorisent de l'apparition de tout livre « scientifique » sur la morale pour juger la méthode d'après ses prétendus résultats. Plus qu'un autre, le livre de Westermarck, à cause de ses mérites mêmes, sera sans doute utilisé de la sorte. Il importe donc que nous marquions nettement en quoi la méthode de Westermarck se distingue de celle qu'on emploie dans l'école de M. Durkheim.

La méthode de Westermarck est psychologique et non sociologique, parce que les faits moraux lui apparaissent comme des faits essentiellement individuels, sociaux seulement par accident. Dans la théorie des sanctions qui occupe à elle seule les 300 premières pages du livre, Westermarck ne songe pas à définir la sanction comme fait social ni à l'étudier comme telle. Tout son effort tend à montrer de quelles émotions individuelles procèdent les émotions morales. Même quand il s'agit des caractères spécifiquement moraux de ces émotions, la société n'intervient qu'indirectement comme principe d'explication; elle favorise seulement le développement des sentiments sympathiques. S'agit-il de la prohibition de l'homicide? Elle s'explique par une

émotion individuelle que les modifications du milieu social contribueront seulement à rendre plus ou moins intense, à susciter dans des cas plus ou moins nombreux. Sans doute, dans le détail, l'explication de Westermarck a souvent un caractère sociologique. Les causes sociales interviennent souvent pour rendre compte des bizarreries de l'évolution et de certaines complications que la psychologie n'explique pas, puisqu'elle découvre seulement le fond anthropologique commun. Mais c'est là seulement une preuve que la nécessité de l'explication sociologique s'impose en dépit qu'on en ait, dès qu'on étudie des faits précis. Car bien évidemment Westermarck, comme tous les anthropologistes, ignore et veut ignorer qu'il y a des faits spécifiquement sociaux, des représentations et des émotions irréductibles à celles de la conscience individuelle.

N'étant pas sociologique, la science de Westermarck ne peut analyser la réalité morale qu'à condition de la mutiler. Et les métaphysiciens auront beau jeu pour dire que l'empirisme ne prétend rendre compte de cette réalité que parce qu'il la méconnaît. Qu'on lise par exemple le chapitre où Westermarck dérive les concepts du devoir et du droit, du bien et du mal; on remarquera combien ces concepts, si riches, si complexes au dire des moralistes qui cherchent seulement à exprimer ce que sent la conscience commune, apparaissent ici pauvres et simples. Mettez en regard l'analyse que Kant a donnée de l'obligation morale et l'explication qu'en propose Westermarck; et vous aurez l'impression que ce dernier laisse échapper presque tout le problème puisqu'il néglige presque complètement le caractère transcendant, religieux, sacré du devoir. Ou encore prenez la théorie de l'homicide, et demandez-vous si Westermarck, en montrant qu'il y a chez tous les hommes une propension à ménager la vie de leurs proches ou de leurs concitoyens, des tendances qui neutralisent les instincts violents, a expliqué la formation du *respect* pour la vie humaine, c'est-à-dire le caractère sacrilège de l'homicide. Bref, une science des mœurs qui néglige et relègue à l'arrière-plan les caractères *religieux* de la moralité se condamne, à notre sens, à laisser sans explication ce qui, dans la moralité, est essentiel, ce que nos adversaires nous reprochent précisément de ne pouvoir expliquer. De même qu'on ne rend pas compte de la religion en lui assignant comme causes la crainte de l'homme devant la nature ou les phénomènes du rêve, on ne rend pas compte de la moralité en lui assignant comme causes des émotions tellement simples qu'elles sont communes à l'homme et aux animaux et ne peuvent par suite expliquer ce qu'il y a dans la moralité de spécifiquement humain.

En dehors de la sociologie, la science des mœurs est impuissante à poser des problèmes définis auxquels on puisse opposer des solutions définies appuyées sur des preuves définies. Le livre de Westermarck le montre clairement : partout où il fait de la sociologie, les questions et les solutions se déterminent et prennent des contours nets; partout

ailleurs la recherche devient flottante et les procédés d'argumentation littéraires plutôt que scientifiques. Quelle est la cause de la responsabilité collective, pourquoi ceux que nous appelons irresponsables sont-ils légalement punis dans certaines civilisations, comment s'expliquent le meurtre rituel des vieillards, ou l'infanticide légal, ou le sacrifice humain? Ce sont là des problèmes déterminés; il est possible de *constituer*, en rapprochant des cas bien observés, un fait bien défini et d'établir, par une discussion solide, que ce fait n'apparaît que dans telles conditions sociales, dans tel type de sociétés. Peut-être Westermarck ne traite-t-il pas ces questions elles-mêmes tout à fait comme nous pensons qu'elles devraient l'être. Au moins serait-il possible ici d'instituer une discussion précise sur un objet bien déterminé. Mais si l'on prend au contraire les théories fondamentales de notre auteur, il semble que tout, problème, doctrine, arguments, s'évanouisse dès qu'on essaye de les serrer de près. Comme tous les anthropologistes, Westermarck se complaît à amasser les faits pour établir que l'homme, malgré les diversités apparentes, est partout le même, que par exemple les jugements de blâme et d'éloge sont essentiellement les mêmes chez les sauvages et chez les civilisés, qu'on retrouve chez tous les peuples des sentiments qui s'opposent à l'homicide, etc. Pour justifier de pareilles propositions, il cite au hasard de la rencontre des faits empruntés à toute les sociétés humaines indifféremment. Et sans doute l'anthropologie des Bastian, des Andrée, des Post a rendu de grands services en élargissant le champ trop étroit où tournaient autrefois toutes les investigations sur l'homme. Mais précisément parce que leur œuvre a été féconde, la science peut et doit aujourd'hui s'attaquer à des problèmes plus déterminés et devenir plus exigeante en matière de preuves. Il faut que des institutions morales définies soient rattachées à des systèmes sociaux définis; c'est seulement ainsi que les caractères universels de la moralité pourront être rattachés aux conditions universelles de la vie sociale. Entre le simplisme doctrinal que nous reprochions tout à l'heure à Westermarck et sa méthode anthropologique, il y a dépendance mutuelle : quand on essaye de saisir dans toute sa complexité un fait moral et de l'expliquer, on est obligé de le rattacher à un type social déterminé; et c'est seulement par l'analyse approfondie de règles morales bien définies et non isolées du système social dont elles sont une pièce qu'on peut espérer découvrir les caractères profonds et les sources de la moralité.

Car, faute d'être sociologique, la méthode de Westermarck est en fin de compte à peu près stérile. Elle n'a que les apparences d'une méthode inductive : une masse énorme de faits est rassemblée et il semble que ce soient eux qui parlent. Mais au fond les théories, loin de se dégager peu à peu des faits, préexistent à l'examen des faits; loin d'en être la stricte interprétation, elles leur sont extérieures, presque étrangères, quelquefois opposées. Westermarck connaît aussi bien,

mieux que n'importe qui, les faits de responsabilité collective, de responsabilité des objets inanimés, des animaux, des fous, des enfants, etc. Il les a laborieusement rassemblés au prix de lectures immenses. Sa théorie de la responsabilité exprime-t-elle ces faits? Sent-on qu'il s'est peu à peu formé, en analysant ces faits, une idée de la responsabilité distincte de l'idée vulgaire? En aucune manière; sa conception de la responsabilité est, en gros, celle que s'en fait la conscience commune chez nous à l'heure actuelle. Et l'examen des faits ne tend guère à autre chose qu'à écarter ces faits, à les ramener à la conception commune ou à les expliquer comme des exceptions dues à des circonstances exceptionnelles. La science proprement dite est nécessairement paradoxale; toute découverte change l'idée qu'on se faisait vulgairement de la réalité. La science des mœurs doit nous apprendre du nouveau sur la nature et l'évolution de la moralité. Sinon, à quoi bon cette immense accumulation de faits? Il y a vraiment disproportion entre l'ampleur de la recherche et l'importance des résultats obtenus. En réalité Westermarck, comme Post, comme la plupart des anthropologistes, se fait de la moralité, du droit, de la religion une idée qui doit très peu à ses recherches; il croit atteindre très rapidement, par l'introspection ou par une analyse très sommaire de quelques faits très indéterminés, l'essence de la moralité; et cela fait, l'histoire et l'ethnologie fournissent à sa curiosité l'image des innombrables manières, variées en apparence, mais, sauf quelques exceptions bizarres, semblables au fond, dont l'humanité réalise peu à peu dans le temps, à travers toute sorte d'accidents, la moralité contenue virtuellement dans quelques-unes de ses tendances. Si l'on condensait en quelques formules les résultats de la science des mœurs telle que l'enseigne Westermarck, il serait bien difficile de soutenir que ces résultats ne pouvaient être atteints qu'après sa vaste enquête historique et ethnographique. N'est-ce pas la preuve ou bien que de pareilles enquêtes sont stériles, — comme le disent nos adversaires, — ou bien, — comme c'est notre opinion, — qu'admirables par leur ampleur, elles pèchent par la méthode et ne rendent pas proportionnellement au savoir et au travail de leur auteur?

PAUL FAUCONNET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Sully Prudhomme. PSYCHOLOGIE DU LIBRE ARBITRE suivie de *définitions fondamentales, vocabulaire logiquement ordonné des idées les plus générales et des idées les plus abstraites.* In-16, Paris, F. Alcan.

Ce n'est rien moins que la théorie de la connaissance, que la théorie de la substance ou de l'être, que la métaphysique, en un mot, qui se trouve engagée dans le problème du libre arbitre. Ce problème, selon Sully Prudhomme, serait cependant, en un sens, psychologique et se poserait ainsi : Nous avons conscience de notre libre arbitre, de « l'entière indépendance » de notre vouloir. Comment, dans un monde nécessité, l'*idée* de liberté pourrait-elle apparaître? Cette idée est un fait; je la trouve en moi; je ne puis croire qu'elle soit une hypothèse gratuite, une erreur totale. Sa réalité, même subjective, la défend du soupçon d'absurdité pure. Puisqu'elle est, elle n'est pas sans fondement. Poûr que le libre arbitre puisse être conçu, il faut qu'il soit. L'argument ontologique, ou passage de l'idée à l'être, est ainsi ressuscité en faveur du libre arbitre. Cet argument, admis par Spinoza, se retourne contre lui, réfute son déterminisme.

Pourtant il n'est lui-même qu'une présomption, il n'est pas une preuve. Que vaut en effet le témoignage de la conscience? La critique rationnelle se croit en droit de le récuser. Kant prouve que la conscience ne sait ce qu'elle dit, que le concept du libre arbitre renferme une contradiction. Il est vrai que la régression à l'infini des causes nécessaires n'est pas, selon lui, moins inconcevable que la spontanéité absolue. La raison est ainsi accolée à une antinomie : elle confond la conscience, mais se confond elle-même. Allons-nous donc rester dans le doute? Mais il faudrait le pouvoir. Sully Prudhomme distingue très justement le doute *spéculatif* et le doute *effectif ou réel*. Il observe en lui-même[1] que l'instinct est plus fort que la raison, que l'intuition va

1. L'auteur relève la même opinion chez W. James. Il l'eût pu rencontrer aussi chez J. de Maistre, lequel appelle *conscience intellectuelle* « ce sentiment intérieur, qui se révolte contre certaines théories », qu'on serait d'ailleurs en peine de réfuter par des arguments. « C'est une de mes idées favorites, dit-il, que l'homme droit est assez communément averti par un sentiment intérieur de la fausseté ou de la vérité de certaines propositions avant tout examen, souvent même sans avoir fait les études nécessaires pour être en état de les examiner avec une parfaite connaissance de cause. » (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, 1er entretien.)

plus loin que la dialectique, ne se laisse pas déconcerter par ses raisonnements, entamer par ses doutes, et, philosophant là-dessus, il se demande si la pensée métaphysique n'est pas « débordée par son objet, en d'autres termes, si, quoique réel, cet objet n'est pas tel qu'il condamne l'esprit à se contredire en essayant de l'exprimer par un jugement ». Le libre arbitre pourrait alors être réel, quoique incompréhensible.

C'est le caractère de l'*objet métaphysique* en général, de l'être en soi, de la substance, du phénomène, du changement, de la virtualité, de la matière, de l'esprit, etc., de s'imposer à la pensée comme nécessaire et de ne pas entrer dans la pensée, d'être et de ne pouvoir être conçu. Tout ce qui dépasse l'expérience, pour réel qu'il soit, confond notre esprit; le fond de l'être nous échappe: nous n'en pouvons parler sans contradiction; la métaphysique est l'abîme où notre raison se perd. Le libre arbitre est de l'ordre métaphysique; il est donc un « mystère » (Malebranche), c'est-à-dire à la fois inconcevable et réel.

Par suite on n'est pas fondé à le rejeter. La vraie contradiction, la seule vraiment choquante, serait que l'idée du libre arbitre trouvât place dans un monde nécessité, autrement dit, qu'une idée n'eût pas de réalité correspondante.

Toute idée en effet est *signe* ou *exemplaire* d'une chose; elle en est le *signe*, si elle n'a avec cette chose aucun rapport, si elle ne la représente qu'en vertu d'une convention ou parce qu'elle s'est rencontrée conjointement avec elle dans l'expérience; elle en est l'*exemplaire*, si elle ressemble à cette chose, si elle l'*exprime* de quelque manière, ou à quelque degré. Or les phénomènes les plus divers ne laissent pas d'avoir un fond commun; l'esprit et la matière se rejoignent à la limite; l'un peut donc *exprimer* l'autre; le visage reflète l'âme, comme l'image rétinienne exprime l'espace, quoique l'un diffère de l'autre. L'idée ne peut jamais représenter « l'être des choses, leur support métaphysique »; mais il suffit, pour qu'elle soit vraie, qu'elle exprime « les événements et leurs rapports », et elle est nécessairement vraie, « s'il n'y a rien en elle qui ne participe de quelque réalité interne ou externe, soit intégralement et exactement, soit en partie et d'une manière approximative, au moyen de l'abstraction et de l'imagination créatrice ». Il suit de là que l'idée du libre arbitre est « objective », parce qu'elle trouve place dans l'expérience, parce qu'elle en vient, parce qu'elle est dépouillée de tout caractère métaphysique, et ramenée aux proportions d'un fait expérimental.

Sully Prudhomme, qui est un penseur sincère, se demande, à la fin de son livre, s'il a vraiment prouvé le libre arbitre. Nous n'oserions non plus que lui l'affirmer. A-t-il même prouvé que le libre arbitre est un fait d'expérience? Il ne l'a prouvé en tout cas qu'en s'appuyant sur l'agnosticisme métaphysique. C'est la faiblesse philosophiquement démontrée de la spéculation rationnelle qui ferait la force de notre croyance au libre arbitre. La justification de cette croyance est donc

indirecte et toute négative. On dirait que l'auteur s'arrête au seuil de son sujet. Il montre fort bien que l'idée du libre arbitre ne peut être rejetée *a priori* comme absurde; mais il n'explicite pas cette idée. Or on a vu des philosophes poser d'abord la liberté, ensuite la rejeter, la détruire en l'analysant et la remplacer à la fin par des « équivalents ». Rien de pareil n'était sans doute à craindre de M. Sully Prudhomme, mais on eût aimé en avoir la preuve expresse.

La *Psychologie du libre arbitre* est suivie des *Définitions fondamentales, vocabulaire logiquement ordonné des idées les plus générales et des idées les plus abstraites*. L'auteur a pris soin de définir, pour son usage personnel, les termes courants de la langue philosophique. Il l'a fait avec une rare précision. L'art de l'écrivain vient ici en aide à la subtilité de l'analyste. L'emploi délicat des termes, leur propriété, leur parfaite justesse, l'anatomie savante et profonde des idées, leur ordonnance logique, font de ce vocabulaire un livre précieux. Ces définitions qui se succèdent ne sont rien moins qu'une philosophie qui se déroule. Toute l'œuvre philosophique de Sully Prudhomme est là en raccourci. J'ai lu la *Psychologie du libre arbitre* d'abord, les *Définitions fondamentales* ensuite; je conseille, après expérience, de faire le contraire; le vocabulaire éclaire la Psychologie, il en est la clef; l'article *Déterminisme* la résume. A signaler encore une intéressante préface sur la théorie de la définition.

L. Dugas.

Studies in philosophy and psychology, by former Students, of **Ch. E. Garman**. Houghton a. Cy, Boston et New-York, 1906, 2.50.

C'est pour célébrer les vingt-cinq ans d'enseignement du philosophe, que cinq anciens élèves de Garman se sont réunis pour publier ces études, qui comprennent huit articles *philosophiques* et cinq autres *psychologiques*. Les sujets abordés sont des plus variés sans qu'aucun lien, autre que l'esprit du maître, les rattache l'un à l'autre : d'une étude sur la démocratie, nous passons à une autre sur la théologie, après avoir été arrêtés en chemin par une analyse de l'élément intellectuel dans la musique.

I. *On moral evolution*, par *Hayden Tufts*. Le premier sujet abordé est celui de l'Évolution morale. A quel moment commence-t-elle chez l'individu? On ne peut lui donner qu'un point de départ psychologique qu'on placera dans les impulsions et instincts, mais si l'on envisage le problème objectivement, on fera dater l'évolution morale du moment où l'homme fait partie d'un groupe social.

Les agents moraux qui influencent ce processus sont au nombre de trois : 1° la nature ou hérédité physique, qui ne peut que favoriser les conditions d'action de : 2° l'hérédité sociale, enfin : 3° l'achèvement personnel accompli par l'individu lui-même.

La moralité sociale agit à son tour sur l'individu de trois façons : a) par *association* : elle provoque des jugements de valeur en attachant tel épithète à tel acte ; b) par *sympathie*, principalement au moyen des arts ; enfin c) par *imitation* suivant un mode d'action dont on a exagéré l'importance (Baldwin). En résumé : « La passion est instinctive, le but est volitionnel et la méthode est imitative » (p. 15). Mais, suivant l'auteur, le rôle principal dans la réglementation et le développement de la moralité, est joué par l'*organisation sociale*. Ceci nous conduit à d'intéressantes analyses des notions d'*honneur*, de *devoir*, de *loi* et de *justice*. Les impulsions primitives ne sont complètement moralisées que quand elles sont socialisées ; avant cela les actes individuels qu'elles engendrent n'ont qu'une faible valeur morale. Il faut même, pour que l'individu atteigne la maturité morale, que des changements économiques et industriels viennent agir sur lui (le passage, par exemple, de la vie nomade à la vie agricole).

II. *Le problème de la conscience*, par *Woodbridge*. Une certaine conception de l'esprit a dominé la philosophie de Descartes à Hegel, conception qui a conduit logiquement aux excès de l'idéalisme et que la science est venue modifier heureusement en déplaçant l'esprit de sa position centrale. La doctrine de l'évolution nous interdit de nous placer au point de vue de l'esprit pour interpréter le monde.

C'est la conception moderne de la conscience qui, sous la forme de la théorie des idées de Locke, a amené la théorie kantienne de l'espace et du temps, puis la dialectique hégélienne. Le même point de départ conduit à des problèmes insolubles si l'on essaie de concilier la philosophie idéaliste et les conclusions de la physique (relation du corps et de l'esprit).

L'idéalisme a un caractère littéraire, il est artificiel : les choses que nous percevons ne sont en rien modifiées si, au lieu de les déclarer matérielles, nous les déclarons immatérielles. « L'affirmation que nous percevons des états de conscience et non des objets physiques, est une affaire toute verbale » (p. 147).

Pour que la philosophie puisse progresser, il faut donc modifier notre conception de la conscience ; elle ne peut être déterminée que par l'étude des faits, mais à condition de ne pas commencer par déclarer que les faits sont des idées. La conscience nous apparaît comme une chose, non plus originale, mais dérivée ; cette réaction, c'est le protestantisme de la pensée venant après celui de la religion.

Quelle conception s'impose aujourd'hui ? Pour répondre à cette question, l'auteur analyse un état de conscience et constate : « Une pluralité de faits ayant entre eux une pluralité de relations, parmi lesquelles une seule relation rend possible une synthèse immatérielle ». C'est la relation de *signification* et c'est par elle que l'auteur définit la conscience. Il y a entre les choses des relations d'espace, de temps et de signification : un monde dont la conscience serait absente serait un monde dépourvu de « signification ». Dire que

la conscience nous fournit, en outre, une information, n'est rien dire de plus, car elle ne nous informe que des relations spatiales, temporelles ou qualitatives (significatives) qu'ont les choses entre elles.

III. *L'Élément intellectuel dans la musique*, par *Lee Norton*. Il faut distinguer entre la logique philosophique, celle de la vie pratique et celle de l'expérience esthétique : c'est à celle-ci que se rattachera le rôle de la pensée dans la musique. Il y a une logique musicale ; le jugement musical fonctionne quand l'attention se porte sur les relations qu'ont l'un avec l'autre la mélodie, le rythme et l'harmonie. La *valeur musicale* se détermine progressivement et elle se constitue, en partie, grâce à la médiation de l'intellect. Il ne faut d'ailleurs pas considérer uniquement l'aspect explicite de la pensée musicale, son aspect implicite a une portée logique qu'on néglige à tort et qu'illustre bien l'influence de l'harmonie sur la mélodie, à ce point que le *sens de la mélodie* peut paraître autre lorsqu'on en découvre l'accompagnement.

Parmi les concepts systématiques, l'auteur place l'*échelle musicale*, puis le *rythme* ; la musique, comme la vie dont elle est le symbole, a besoin de divisions régulières ; elle est un phénomène social et le concept de rythme « implique une dialectique entre les besoins individuels et sociaux, les exigences de l'expression et celles de la forme ». N. trouve une nouvelle preuve de la nature conceptuelle de la musique, dans ce fait que les divers mouvements sont indiqués par des mots. Ne regrettons pas, d'ailleurs, cette intervention de l'intelligence car elle sert à enrichir notre jouissance musicale ; l'analyse des phrases musicales a une valeur esthétique, ce n'est pas cette analyse qui menace la jouissance, c'est l'incapacité de l'auditeur à effectuer ensuite la synthèse. Le mode de formation des concepts musicaux varie entre deux extrêmes, ils fonctionnent soit comme habitude inconsciente, soit comme jugement théorique abstrait.

L'auteur examine ensuite divers problèmes : le rôle des *images* (les visuelles ne pouvant remplacer les auditives) ; le rôle prédominant de l'*habitude* ; la nature des concepts musicaux qui, en tant que concepts esthétiques sont analogues aux concepts populaires, c'est-à-dire de nature *qualitative*. Il se peut, en effet, que les mathématiques seules fournissent l'explication de la structure musicale, mais ces données mathématiques sont traduites en relations psychologiques. Quant à la nature de la pensée musicale, que *Gurney* fait immédiate, elle a des aspects de l'une et l'autre sorte (médiats et immédiats).

IV. *Pragmatisme et kantisme*, par *W. Longstreth Raub*. — Si l'on recherche quelle place occupe le pragmatisme dans l'histoire de la philosophie, on s'aperçoit qu'il ne constitue pas une apparition nouvelle, mais qu'il était déjà contenu dans la doctrine kantienne de l'expérience. D'après le pragmatisme, ce sont les obscurités et les imperfections de l'expérience *perceptuelle* qui nous conduisent à créer une seconde expérience, *conceptuelle* (James, Dewey, Schiller) ; cette

réorganisation de l'expérience brute se fait à l'aide d'axiomes qui sont des postulats. Le *vrai*, dans cette doctrine est « ce qui satisfait nos besoins ». Mais c'est là exactement la conception kantienne; on pourrait être tenté de croire à une différence, les catégories kantiennes étant des notions *a priori* de l'entendement et celles des pragmatistes étant dérivées de l'expérience. Mais la divergence n'est qu'apparente car les pragmatistes tiennent les catégories pour *a priori chez l'individu*, bien qu'a *posteriori* pour la race. Il y a, dans cette question d'origine, un problème psychologique que Kant ne s'est pas posé, mais le critère de la vérité est bien, chez Kant, lui aussi, l'utilité.

Nous arrivons aux problèmes psychologiques, dont le plus important a rapport à :

La cause du mouvement volontaire, par *R. S. Woodworth*. — Quel est l'antécédent conscient immédiat de l'innervation des muscles? D'après la théorie courante le rôle essentiel incombe aux *images kinesthésiques* (Mac Dougall); cependant la découverte de l'indépendance de la zone kinesthésique par rapport à la zone motrice, a déjà ébranlé cette thèse. D'après une conception plus large, *toute espèce d'images* (sans que les kinesthésiques soient plus favorisées que d'autres), peuvent contribuer à le provoquer. Mais l'auteur repousse l'une et l'autre théorie et affirme qu'*aucune image* sensorielle n'est indispensable, — ce qu'il établit par une double série d'expériences.

1° Et d'abord on constate les insuffisances de l'image kinesthésique comme signe; elle nous induit souvent en erreur au sujet du mouvement à venir et elle est de nature plus grossière que lui, incapable des nuances qu'il comporte; enfin, elle fait parfois complètement défaut. Il faut, en effet, se méfier que ce qu'on prend pour des images motrices est, en réalité, des *sensations* de mouvement, de sorte qu'il y a lieu d'intervertir les rôles assignés : c'est le mouvement qui est la cause et l'image n'est que l'effet.

Si, pour achever de s'éclairer sur la question on analyse le mode d'acquisition de mouvements inaccoutumés (ceux des oreilles), on constate que la familiarité avec le sentiment du mouvement (provoqué par l'électricité) n'aide en rien à le produire; on remarque, en outre, que ce qui produit le mouvement d'un membre c'est la *pensée de ce membre* — et non pas celle du « mouvement du membre », car celle de son immobilité amène le même effet (*Bair*).

Il est prouvé par la physiologie que certains mouvements résultent d'une stimulation *visuelle* ou *auditive*, mais non kinesthésique. Ce qui joue un rôle important, ce n'est pas les images, mais les *sensations* musculaires : les cas d'anesthésie le montrent bien (ataxie, hystérie). Or ces sensations de mouvement nous servent à accomplir le mouvement suivant, c'est-à-dire le plus souvent l'*inverse* du premier : (sensation d'extension permet flexion, celle d'inspiration amène expiration, etc.). Les images ayant, sans doute, même rôle que les sensa-

tions qu'elles reproduisent, il est donc contradictoire qu'elles provoquent un mouvement qui soit leur copie.

On s'exprime mal en parlant d'un mouvement volontaire « du corps », il serait plus juste de dire que nous effectuons volontairement des mouvements « sur des objets », car tout mouvement tend à réaliser des changements dans les objets.

2° Aucune autre image ne peut revendiquer le rôle que l'image kinesthésique doit abandonner, car les éléments *transitifs*, dont W. James a montré le rôle important dans la conscience, ne constituent pas des images. La question s'éclaire encore par l'étude d'autres problèmes : ceux de la *reconnaissance* et de la *comparaison* qui s'effectuent parfois d'après le mode « immédiat », sans image (Külpe).

Pour conclure, ce qui détermine l'acte moteur volontaire, c'est l'ensemble tout entier du système nerveux, que contribuent à former : des instincts et habitudes anciens, des sensations actuelles, et des pensées antécédentes qui, tous réunis, forment l'arrière-plan de la conscience. Au premier plan, l'attention est occupée par l'*idée d'un changement à effectuer*; les images sensorielles ne sont que des revêtements secondaires, sans lesquels l'idée toute nue peut être aussi efficace.

C. Bos.

Guido della Valle. — La psicogenesi della coscienza. 1 vol. in-4°, xii-292 p. — Milan, Hœpli, 1905.

Par la *psychogénèse de la conscience*, M. Della Valle n'entend pas désigner une recherche de psychologie empirique. Bien qu'il réduise à l'introspection la véritable méthode de la psychologie, et que la psychologie comparée lui semble pécher par une foi trompeuse en l'analogie de notre sensibilité et de celle des animaux ou même des autres hommes, — il estime que les travaux des grands psychologues contemporains ont poussé assez avant l'*analyse* de la conscience. Mais il reste à en faire la *synthèse*; et c'est là ce qu'il a entrepris.

Or cette synthèse consistera en un tracé de l'évolution qui aboutit aux formes conscientes supérieures. Et c'est précisément pourquoi la recherche empirique ne saurait la déterminer. Car cette évolution psychologique doit se conformer à la loi évolutionniste intégrale; et faire l'esquisse de la *psychogénèse de la conscience*, c'est (comme l'indique le sous-titre) faire l'*essai d'une théorie générale de l'évolution*. Cet essai ne peut être réalisé, ni par les méthodes des sciences de la nature, ni par les méthodes des sciences de l'esprit. L'expérience n'atteint pas le *principe* évolutif; celui-ci ne saurait être l'objet que d'une construction (*Anspielung*) philosophique; il sera comme à la *limite* des approximations tentées, en un double examen du devenir *matériel* et de devenir *mental*. Et c'est pour cette raison que le pro-

blème de la psychogénèse, problème métempirique, exige que l'on se fasse une théorie des rapports entre la *série mentale* et la *série matérielle*.

La thèse inadmissible de l'influx réciproque une fois rejetée, ainsi que la thèse matérialiste de l'épiphénomène, non moins que la thèse dualiste (qui laisse inexplicable le parallélisme des deux séries), il ne reste que les deux formes du monisme : monisme *empirique*, identifiant en une *existence* unique les deux aspects, *réels* l'un et l'autre, le physique et le mental; monisme *métempirique*, traitant ces deux aspects comme de purs *aspects* illusoires, et identifiant vraiment les deux séries en une *réalité* indistincte. Or le premier est, au fond, un dualisme; et c'est le second seul qu'il convient de retenir.

Cette double illusion du devenir n'a pas un caractère *métaphysique*, mais simplement un caractère *gnoséologique*. C'est en la *dualité* que réside la loi générale du connaître. Jamais le réel, ou même le phénomène, ne se reflète *tel quel* dans la représentation; il est simplement *traduit* par la conscience qui le *crée* de la sorte en son image, et toute connaissance a une nature *symbolique*. Le *Devenir* est donc différent, en somme, de *ce qui devient*; mais cet *indistinct* primordial, étant réfracté en un double mouvement, externe et interne, une même loi d'évolution préside à ces deux déroulements illusoires. Il y a donc *correspondance* entre la *Matière* et l'*Esprit*, mais nulle *interaction*; et la différence entre le continu purement quantitatif de la série externe et la pure qualité discrète de la série interne suffirait à rendre cette interaction inconcevable. *Dedans* et *dehors* sont deux variables indépendantes; mais l'un et l'autre sont des variables dépendantes par rapport à cette *unique* variable indépendante, qui est le *Devenir* lui-même. Donc aussi nulle antériorité de l'Esprit sur la Matière ou de la Matière sur l'Esprit. Et nulle équivalence entre cette thèse moniste et le monisme *substantialiste* d'un Schelling ou d'un Spinoza; le parallélisme des deux séries *n'existe pas en réalité*, et seul existe le Devenir unique, principe *immanent* et inconnaissable de l'évolution.

La nature de ce principe, si elle est inconnaissable, peut être approximativement et symboliquement déterminée par l'étude même de l'évolution externe et de l'évolution interne. Ce que l'on dégage en l'une et l'autre, c'est une sorte de *capitalisation énergétique*, tellement combinée qu'à la réaction immédiate (source de neutralisation) se substitue, sans violation aucune de la loi conservatrice, une production d'effets plus intenses, une *distinction* croissante. Ainsi s'actualisent les formes matérielles les plus hautes, celles de la vie; ainsi s'actualisent également les formes psychiques les plus hautes, la *volonté*, la *raison*, la *conscience de soi*. De l'intériorité indistincte, réduite au pur présent, telle qu'on la devine dans l'atome, on passe donc, à travers les phases de l'association contrainte et fermée et de l'association libre, à la phase supérieure de l'*autonomie*. Et c'est dans le phénomène psycho-physique de l'*inhibition* que l'on aperçoit ainsi le secre

des différenciations et du perfectionnement de la conscience. C'est l'inhibition qui constitue l'essence du *vouloir*, de l'*attention*, et donc de la vie intellectuelle supérieure. C'est dans l'*inhibition*, principe de la double capitalisation énergétique (externe et interne), que l'on devine la nature même du *Devenir*. Et de ce Devenir la *continuité* exprime encore la loi, car c'est à l'illusion fondamentale de la connaissance, à la dualité qui lui est inhérente, qu'il faut attribuer le caractère *discret* de l'évolution psychique.

La thèse de M. Della Valle (c'est lui qui le signale) offre avec la doctrine spencérienne cette double différence, que Spencer fait de l'*Inconnaissable* un simple résidu contradictoire et transcendant de l'analyse scientifique, et qu'il ne maintient pas avec rigueur le parallélisme des séries. Elle semble apparentée plutôt à la thèse de Schopenhauer, si nous retrouvons en elle et l'*illusion gnoséologique* fondamentale et comme le *volontarisme* foncier à base d'inconscient. N'est-ce pas, en effet, une sorte de volontarisme que ce symbolisme de l'inhibition, le plus exact de tous et le plus immédiat? Et M. Della Valle ne met-il pas, à la racine de l'évolution double, une *tendance* déterminante, tantôt à effets mécaniques, tantôt à effets psychiques? Mais l'*identité* du Devenir, sous son double aspect, est-elle conciliable avec l'admission simultanée de la conservation d'énergie physique et de la déperdition d'énergie psychique? Et la négation de toute antériorité, soit du physique, soit du mental, est-elle conciliable avec l'attribution au Devenir lui-même de la continuité (quantitative sans doute)? Enfin, si toute connaissance, en raison de l'illusion dualiste, est une création consciente, la critique de la connaissance reste à faire, qui affirmerait légitimement la nature propre de la continuité physique et son équivalence avec la série psychique, et le préconscient primitif, et l'Indistinct foncier lui-même.

J. Segond.

II. — Lexicographie.

Abbé **Elie Blanc**. — Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine, *contenant environ 4 000 articles, disposés par ordre alphabétique dans le cours de l'ouvrage, complété par deux tables méthodiques*. — 1 vol. gr. 8° carré, xvi-624 pp. (numérotées par colonnes 1-1248). Paris, Lethielleux, 1906.

M. l'abbé Blanc est déjà l'auteur d'un *Dictionnaire universel de la pensée*, alphabétique, logique et encyclopédique consacré à une « classification naturelle et philosophique des mots, des idées et des choses »; d'un *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*; d'un *Répertoire* des auteurs et des ouvrages contemporains de la langue française (1902); d'une *Histoire de la philosophie*, et d'un

assez grand nombre d'autres ouvrages. Le nouveau *Dictionnaire de philosophie* qu'il vient de publier ressemble beaucoup, par ses caractéristiques générales, à l'ouvrage célèbre de Franck (celui, d'ailleurs, dont il fait le plus de cas parmi les œuvres lexicographiques que cite sa préface.) Il est à la fois dogmatique, historique et, dans une certaine mesure, bibliographique : mais le premier est l'essentiel. « La Doctrine est le but principal de ce Dictionnaire. » (XIII). Cette doctrine, naturellement, n'est pas celle de l'école éclectique. Elle y ressemble pourtant sur bien des points. Sa base est le spiritualisme traditionnel, appuyé sur les arguments classiques : l'existence de Dieu « est démontrée par le principe de causalité » (401); l'immortalité de l'âme « se démontre par la raison et la révélation » (668); « on démontre le libre arbitre en psychologie et en morale » (763); le ton de cette démonstration est lui-même bien cousinien, comme on en jugera par cette conclusion : « ...Tous les hommes de valeur, alors même que leur modestie égalait leur mérite, ont cru à la puissance de la volonté et au libre arbitre. Celui-ci est donc une réalité. Car l'erreur ne peut point par elle-même être le principe de tant de bien, pas plus que la vérité ne peut être le principe de tant de maux. » (764.) Le transformisme, laissé indécis à l'article qui lui est propre, est rejeté comme une erreur scientifique à l'article *genre* (591). L'idéalisme et le matérialisme sont faux tous deux, « mais par l'excès où ils tombent : ils pèchent par leurs négations plutôt que par leurs affirmations. L'idéalisme est faux en tant qu'il nie la matière ; le matérialisme est faux en tant qu'il nie l'esprit. Ils sont préparés par les deux méthodes qui leur correspondent en logique : l'empirisme prépare le matérialisme, et la méthode rationnelle pure ou *a priori* prépare l'idéalisme... » (656).

Cette doctrine, dans son ensemble, est présentée comme une *perennis philosophia* du catholicisme : « Parfaitement une, quoique ses origines soient multiples, elle s'est dégagée graduellement des doctrines anciennes, représentées surtout par Platon et Aristote ; elle a bénéficié des indications et des conseils de la foi chrétienne, qui rassurait son indépendance plutôt qu'elle ne restreignait sa liberté. D'ailleurs les services qu'elle rendait à la foi n'étaient pas moindres peut-être que ceux qu'elle en recevait. Cette union loyale dans un respect mutuel et un même amour de la vérité a fait sa force dans le passé et peut la faire encore dans l'avenir... Aujourd'hui encore, elle est toujours ancienne et toujours nouvelle, toujours invariable dans ses principes et toujours progressive dans ses conclusions. » (XIII.)

Aussi, toujours comme Franck, l'auteur n'hésite-t-il pas à condamner sévèrement les doctrines contraires : « Kant a systématisé dans son criticisme les erreurs les plus accréditées de notre temps... Comme les matérialistes, il suppose que la matière pourrait être le sujet de la pensée ; comme les idéalistes il ramène l'espace réel à une pure forme du sujet pensant, si bien que son système est devenu l'*idéalisme*

subjectif ou *transcendental*; avec les sceptiques, il fait de mortelles concessions à l'esprit de doute; avant Renan, il pense que la métaphysique ne peut pas prouver que Dieu soit autre chose qu'une idée; et comme, d'autre part, il prétend que le monde en soi nous échappe, il laisse la porte ouverte à toutes les hypothèses du monisme et du panthéisme » (732.) — Un peu plus loin : « C'est sous le pseudonyme de Mirabaud que fut publié le manifeste *scandaleux* du baron d'Holbach, *le Système de la Nature* » (848). — Et encore : « *Nationalisme* a signifié d'abord l'amour aveugle de la nationalité, l'amour exclusif de sa propre nation; mais depuis que l'idée de patrie a été attaquée *indignement*, ce mot est devenu synonyme de patriotisme » (869). Il reste quelque chose d'obscur dans les raisons de ce phénomène sémantique. — On peut, dans un ordre d'idées différent, mais comme exemple d'une méthode semblable, lire le bel éloge du *Patrimoine* (922), et du projet « fort bien conçu » de l'abbé Lemire sur le bien de famille.

Cependant, il ne faut rien exagérer; les réprobations ou les éloges sont malgré tout plus rares dans ce livre que dans le vieux *Dictionnaire* de l'école éclectique, et beaucoup d'articles, la plupart même, ont un caractère objectif. Et cela est un signe des temps : car, par principe, l'auteur ne vise pas à être objectif; il déclare même « qu'un dictionnaire de philosophie, ne fût-il qu'un simple lexique, est nécessairement doctrinal. Il est forcément l'expression d'un système, d'une école, tout au moins d'une tendance, sous peine d'enregistrer les opinions de tout le monde, et de perdre ainsi tout caractère » (VII). — « On ne s'étonnera pas, ajoute-t-il à la page suivante, que le *Vocabulaire technique et critique* dont la Société de philosophie, qui se groupe autour de la *Revue de métaphysique et de morale* a entrepris la publication, ait lui aussi un caractère doctrinal et porte la marque d'une école. Sans doute, en soumettant les définitions et les articles à la critique d'un grand nombre de collaborateurs, on atténue certaines divergences, on donne à l'œuvre un caractère impersonnel, plus objectif : mais *outre qu'on la prive ainsi de ce qui ferait son principal attrait*, sinon sa principale valeur, on ne saurait la dépouiller de l'esprit et des tendances du groupe même de ses auteurs » (VIII). Il y a là une décision primordiale, qui est au-dessus de la discussion. Le tout est de savoir si l'on met en première ligne, comme l'auteur, la beauté architecturale d'un système personnel et bien construit, ou si l'on estime que l'essentiel est l'affermissement de la vérité, la levée des oppositions, souvent verbales, qui séparent les esprits. Il me semble pourtant que, dans le premier cas, on devrait concevoir l'œuvre philosophique sous une autre forme que celle d'un dictionnaire.

D'autre part, en tant que répertoire de noms philosophiques, anciens et modernes, l'ouvrage mérite d'être signalé. Pour la France il n'en existe point, à ma connaissance, qui donne une liste aussi complète de philosophes contemporains. Je signalerai cependant l'omis-

sion de MM. Berr, Hamelin, Malapert, Rauh, alors qu'on y trouve plusieurs écrivains de moindre notoriété. De même, M. Brunetière et M. P. Bourget étant mentionnés, il n'y a pas de raison pour que Stendhal soit exclu, et pour qu'on omette M. Anatole France, qui est bien aussi philosophe que M. P. Bourget : dans les *Annales de philosophie chrétienne*, M. Le Roy discutait, il n'y a pas longtemps, et approuvait même, en partie, sa critique de la notion commune de miracle. — Il est aussi regrettable que l'indication des dates de naissance, des fonctions, des travaux publiés ne soit pas faite d'une manière uniforme : le hasard paraît avoir seul décidé de ces renseignements ; il s'y glisse même quelques inexactitudes. On pourrait également souhaiter de voir uniformiser ou disparaître certaines mentions énigmatiques ou tendancieuses : pourquoi MM. Janet et Fouillée sont-ils qualifiés *philosophes français*, tandis que MM. Bergson ou Brochard ne reçoivent pas ce titre? Pourquoi dit-on, de M. Buisson, qu'il a « *obtenu* » de succéder à M. Marion? Considère-t-on ce choix comme une faveur, pour un homme qui a dirigé quinze ans l'enseignement primaire? Et pourquoi lisons-nous que M. Le Dantec a professé « jusqu'ici » des opinions matérialistes? Veut-on dire qu'il est encore jeune, et qu'il a du temps pour se convertir?

Les philosophes des autres pays sont moins bien connus. Par exemple, en Suisse, MM. Naville et Claparède sont mentionnés, M. Flournoy et M. Stein sont omis. Par les tables systématiques qui sont à la fin du volume, je vois que pour représenter la philosophie contemporaine des États-Unis, si active et si vivante, nous n'avons que MM. Fiske, W. James, Carus, Baldwin, Stanley Hall et le R. P. Zahm. On n'y trouve non plus personne (sauf M. Couturat) du groupe des logisticiens morts ou vivants : Boole, Schroder, Peirce, Peano, Russel. Sans doute, on ne peut pas demander à un seul homme de connaître tout et tous. Mais cela prouve peut-être justement, contre la théorie dont nous parlions plus haut, qu'un dictionnaire philosophique a moins besoin d'une belle unité de doctrine que d'un bon contrôle et d'une large collaboration.

ANDRÉ LALANDE.

Ferdinand Tönnies. — PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE IN PSYCHOLOGISCH-SOZIOLOGISCHER ANSICHT, 1 vol. 8°, XVI-105 pp. Leipzig, Theod. Thomas, 1906.

Cet ouvrage est la publication, dans le texte allemand, du mémoire qui a obtenu en 1898 le prix proposé par lady V. Welby au meilleur travail sur les causes de l'obscurité et de la confusion actuelles du langage philosophique et sur les moyens d'y remédier. Il a été publié à cette époque, dans le *Mind*[1], en anglais naturellement, et l'on se

1. *Mind*, N. S., vol VIII et XI (1899-1900), n° 31, 32 et 33.

rappelle sans doute avec quel intérêt il a été accueilli. L'auteur avait eu d'abord l'intention de revoir ce texte, pour en faire un ouvrage de plus longue haleine, en établissant systématiquement ses principes et surtout en rattachant ses idées à tout ce qui a été écrit vers cette époque, et depuis cette époque, sur ce sujet devenu si actuel. Dans une préface qu'il joint à cette nouvelle édition, il rappelle le mouvement contemporain vers la création d'une langue internationale, dont lui-même s'était occupé dans son mémoire, et auquel sont attachés les noms de MM. Couturat, Leau, Hugo Schuchardt, Ostwald; malgré le succès de l'*Esperanto*, et les grandes qualités qu'il se plaît à reconnaître à l'instrument remarquable créé par le Dr Zamenhof, M. Tönnies reste convaincu, comme il l'était en 1897, que la langue internationale de l'avenir sera double : l'anglais, pour le commerce et la pratique, le latin (ou plutôt le néolatin) pour les savants. Il mentionne aussi le mouvement lexicographique qui a produit dans le même intervalle le dictionnaire d'Eisler, celui de Baldwin, et celui de la *Société française de philosophie* (auquel je dois le remercier, en passant, d'avoir bien voulu apporter, à plusieurs reprises, son obligeante et utile collaboration). Tous ces travaux l'incitaient à reprendre son propre ouvrage de fond en comble, et à en tirer un nouveau livre. Il n'a pas cru cependant devoir le faire, et après réflexion, s'en est tenu à l'adage: *Quod cripsi scripsi.* — Il s'est contenté d'y joindre trois appendices : le premier est un article qui parut en 1900 dans la *Zeitschrift fur Hypnotismus*, sous le titre de « *Terminologische Anstösse* »: il résume les idées essentielles du mémoire couronné, et les rapproche de quelques publications contemporaines; le second contient les objections faites par lady V. Welby contre ce mémoire et les réponses de l'auteur : il y précise le rôle que pourrait avoir un *conseil linguistique* international, et il y défend de nouveau la cause du néo-latin; le troisième est une analyse, ou plutôt, car ce serait à peu près impossible, un essai pour dégager l'idée maîtresse de l'ouvrage de lady V. Welby : *Whatis meaning?*

Il est à souhaiter et à espérer que la publication de ce travail, dans une langue où il n'avait pas encore paru, étende le cercle de ses lecteurs et facilite, sous une forme ou sous une autre, l'œuvre de progrès terminologique auquel a déjà contribué pour une large part l'excellent auteur de « *Gemeinschaft und Gesellschaft* ».

André Lalande.

III. — Psychologie pathologique.

Dr J. Grasset. — Demifous et demiresponsables, in-8, Paris, F. Alcan, 1907.

Le problème se trouve posé simultanément par la littérature (en

particulier par le théâtre et le roman où abondent les personnages de déséquilibrés) et par l'observation médicale des auteurs célèbres, des « grands hommes », des « détraqués » vulgaires, des « originaux » ridicules ou dangereux : existe-t-il un *type morbide* intermédiaire entre celui de l'aliéné et celui de l'être normal? Le « demi-fou » a-t-il un caractère assez net, assez aisé à déterminer, pour qu'on puisse en faire l'objet d'une étude scientifique? Ou bien l'étonnante vérité des esprits bizarres, des intelligences inégales, des instables et des demi-maniaques, des impulsifs et des obsédés, des faibles de volonté et des gens à imagination déréglée, exigerait-elle des distinctions, une classification, une hiérarchie de types spécifiques et génériques qui, sans nuire à la portée de considérations d'ensemble, permettraient de parler avec précision des faits réels? Nous ne savons pas très bien ce qu'est un fou, tant qu'on ne nous dit pas s'il est maniaque, mélancolique, atteint du délire systématisé ou des dégénérés;. comment pourrions-nous avoir une pensée claire quand on nous parle d'un demi-fou? Car ce demi-fou peut être un maniaque ou un mélancolique parvenu au stade où son délire est assez atténué pour ne plus entraîner l'internement (p. 112); ce peut être un hystérique, un psychasthénique, un neurasthénique (p. 124-128) ou un épileptique en dehors des accès furieux (p. 123); c'est d'ordinaire un « dégénéré » (p. 114-123). Or les dégénérés sont tantôt de simples excentriques (dégénérés supérieurs), tantôt des imbéciles (dégénérés inférieurs), et entre les formes extrêmes de la dégénérescence prennent place toutes sortes de formes plus ou moins voisines de celles de l'aliénation mentale, propres aux persécutés, aux ambitieux, aux processifs, aux érotiques, aux mystiques, aux invertis, etc. L'aboulie, l'impulsion, les « troubles du psychisme sexuel » avoisinent le délire, les troubles de l'idée du moi, la faiblesse d'esprit (p. 74-109). N'est-il pas dangereux, au point de vue scientifique, de laisser subsister ce chaos derrière le mot si séduisant pour l'esprit vulgaire et pour l'intelligence des gens du monde : « demi-fou »? Nous eussions au moins désiré que M. Grasset conservât la division ordinaire (V. p. 111), correspondant à la distinction des *psychoses* (notamment de dégénérescence) et des *névroses* (hystérie, épilepsie, etc). Mais il a eu surtout le dessein de montrer, comme le faisait Magnan dans ses leçons cliniques, que le cerveau humain peut « présenter des montagnes et des vallées », des hauteurs et des bas-fonds, et que cette topographie cérébrale varie d'individu à individu, de sorte que le défaut de l'un, différent du défaut de son voisin, ne l'en met pas moins dans des conditions d'infériorité à l'égard des sujets normaux. Cette infériorité commune à tous les demi-fous diffère de la déchéance temporaire ou définitive de l'aliéné comme les « centres psychiques » diffèrent des « centres mentaux ». Ceux-ci sont atteints chez le fou, ceux-là partiellement atteints chez le demi-fou. « Les mentaux ont perdu la raison, la volonté libre et consciente, l'intellectualité supérieure... Les psychiques n'ont pas

perdu tout ce qui fait la raison et la pensée supérieure; mais il sont cependant troublés dans leur psychisme qui n'est pas normal; ils sont demi-fous » (p. 41-42). La distinction anatomo-clinique des centres intellectuels (lobe préfrontal) et des centres du « psychisme inférieur » sert donc de fondement à l'opposition des aliénés et des déséquilibrés, dégénérés ou névropathes. Notons toutefois que parmi les demi-fous, on est obligé de ranger les imbéciles et les gens qui, d'apparence normale, manquent d'intelligence ou de sentiments moraux : ne présentent-ils pas des lésions ou un arrêt de développement des centres supérieurs?

L'infériorité des demi-fous au point de vue médical n'entraîne pas une infériorité marquée au point de vue social; nombre de dégénérés comptent parmi les plus grands esprits de leur temps. M. Grasset n'a eu qu'à jeter les yeux sur les célèbres musiciens et écrivains d'hier ou d'aujourd'hui, les Wagner, les Rossini, les Nietzsche, les Zola, les Tolstoï, pour montrer que la demi-folie, loin d'exclure le génie ou le talent, semble être la condition des essors exceptionnels de l'intelligence ou du sentiment (p. 134-191). M. Grasset avait déjà dit : « la rançon du génie » (p. 190). Cependant le crime rapproche les demi-fous des aliénés. Le nombre des délinquants-fous est assurément de beaucoup moindre que celui des dégénérés, épileptiques, hystériques et « submaniaques » ou « submélancoliques » auteurs de méfaits réprimés par la société. Quand le demi-fou ne commet ni crime ni délit, il est cependant funeste à la paix domestique et à l'harmonie sociale; l'hérédité morbide rend son rôle encore plus néfaste (p. 195 sqq.). Le médecin ne peut que déconseiller certaines unions; il ne saurait imposer le célibat, qui d'ailleurs n'est pas pas toujours requis. L'éducation peut jouer un rôle important dans la prophylaxie des troubles individuels et sociaux dus à la demi-folie. En outre, « les prédisposés doivent être prévenus du danger qu'ils courent à affronter cette vie d'arrivisme, cette vie à outrance qui risque d'entraîner chez eux les névroses et même les psychoses les plus graves » (217).

Mais la grosse question est celle de la responsabilité des déséquilibrés. Trop souvent les juges et même les médecins, dominés par un préjugé métaphysique, écartent les conclusions qui tendraient à faire admettre une « responsabilité atténuée » (plutôt qu'une « demi-responsabilité » p. 274). « On est fou ou on ne l'est pas; on est responsable ou on ne l'est pas; tels sont les aphorismes au moins discutables, grâce auxquels on évite d'établir une échelle des peines pour le même délit chez différents individus. Au point de vue de la défense sociale, il est douteux qu'une atténuation des peines, lorsqu'il s'agit de délinquants demi-fous donnent d'heureux résultats. Mieux vaut changer la nature des peines infligées, renoncer à l'idée ancienne de *punition* et chercher dans un traitement spécial le moyen d'atteindre plus sûrement le condamné pour l'amener peu à peu à une nouvelle attitude à l'égard de la société. L'organisation d'asiles spéciaux pour

demi-fous s'impose donc : seule elle permettra aux juges, qui actuellement, en France du moins, n'ont que le choix entre l'asile d'aliénés et la prison ou l'acquittement, de préserver efficacement la société en tenant compte des tares individuelles (p. 246-259).

Pour faire admettre plus aisément une irresponsabilité partielle, M. Grasset a cru devoir faire appel à la notion nouvelle de la « responsabilité médicale », responsabilité qui, conçue en dehors de toute hypothèse métaphysique sur la liberté ou sur l'unité et l'identité du moi spirituel, serait *fonction de la normalité des neurones psychiques*. Plus on aurait de neurones sains, plus on serait responsable. Mais un seul centre malsain ne peut-il pas entraîner une personne très bien douée d'ailleurs à des crimes plus graves que ceux de l'imbécile? Nous ne saurions méconnaître la solidarité organique, l'étroite *inter-dépendance* de tous les centres nerveux et de toutes les fonctions psychiques, qui se manifeste par un tempérament ou un caractère unique, par une seule *personnalité*. C'est la responsabilité personnelle et non celle de chaque neurone ou centre nerveux qu'il importe d'établir, au point de vue éthico-juridique. Cette responsabilité personnelle décroît dans la mesure où la synthèse psychique, simultanée et successive est plus relâchée : tel est le principe sur lequel doit à notre avis reposer la moindre responsabilité des *déséquilibrés* qui manquent d'unité synthétique, des *instables* qui manquent de continuité dans leur devenir personnel, des *hystériques* ou *épileptiques* qui présentent des existences alternantes, des *obsédés* ou stables à l'excès dont la synthèse consciente est anormalement réduite. On le voit : sur ce point encore, il eût été préférable de procéder à un examen successif des différentes *espèces* de demi-fous, et de laisser à la littérature l'avantage de jeter pêle-mêle sur le théâtre ou dans les romans les types morbides les plus divers. Hâtons-nous d'ajouter que le livre de M. Grasset a gagné en agrément pour le lecteur ce qu'il a perdu en rigueur scientifique.

G.-L. Duprat.

Dr L. Moutin. — Le Magnétisme humain. L'*hypnotisme et le spiritualisme moderne, considérés aux points de vue théorique et pratique*. Paris, Perrin, 1907, in-16.

Il ne suffit pas, dit l'auteur dans sa Préface, de faire mouvoir un meuble, d'écrire automatiquement des volumes, de s'imaginer être en rapport avec un être disparu, un esprit, pour croire posséder l'exacte vérité : neuf fois sur dix, c'est l'erreur la plus complète » (p. 6). La vérité pour M. L. Moutin, c'est « qu'il y a de l'électricité partout, que tous les corps en sont imprégnés » (p. 12); que le « magnétisme humain » est le moyen de transmission invisible, mystérieuse en apparence, des pensées et des ordres exécutés par les mediums

(p. 161 sqq.); enfin, que l'existence de ce magnétisme peut être révélée par un « procédé neuroscopique » très simple : appliquer légèrement les deux mains ouvertes sur les omoplates, le plus près possible de leur bord spinal, les doigts aboutissant vers le tiers interne de la fosse sous-épineuse (le contact immédiat n'est pas nécessaire ; on peut même opérer à distance) ; après 30 ou 40 secondes d'imposition, le patient éprouve des sensations de chaleur dans la région visée, de pesanteur sur les épaules, parfois de froid glacial ; s'il ne ressent rien, c'est au moment où son magnétiseur retire les mains qu'il se « sent fortement attiré en arrière, d'une attraction si soudaine et si irrésistible qu'il en perd l'équilibre » (p. 52). La principale difficulté vient de ce que « le magnétisme animal se manifeste d'une façon irrégulière, intermittente, dans des cas peu fréquents et toujours plus ou moins exceptionnels » (p. 111). On ne résout pas le problème de l'objectivité encore fort douteuse des prétendus « phénomènes psychiques » en invoquant les variations personnelles ou accidentelles, l'opposition des forces de la nature, une conductibilité exceptionnelle (p. 112-113) ; on répond mieux à l'objection, bien qu'on la néglige un peu, en montrant que tout individu est susceptible d'exercer à des degrés variables une influence sur le « magnétomètre » de Lafontaine ou de l'abbé Fortin (p. 182-187) et mieux encore sur un galvanomètre d'une très grande sensibilité. S'il est vrai, comme l'affirme Crookes (William), que « l'aiguille reflète d'une façon mathématique le mouvement qui se produit en nous, comme allure, comme chiffrage, et donne une formule biométrique bien particulière à chaque personne », nous n'avons qu'à reconnaître jusqu'à plus ample vérification la valeur d'une hypothèse qui unirait étroitement certains phénomènes électromagnétiques à certains phénomènes biologiques.

Mais l'hypothèse d'un « agent transmissible », véhicule de la pensée d'un individu à un autre, d'un fluide susceptible dextériorisation, ne serait pas pour autant établie même à titre provisoire. Ce « quelque chose, qui, en passant sur l'hypnotisme, forme le pont qui relie le magnétisme au spiritisme » (p. 466), ce produit du mesmérisme (avec ses « effets transcendants..., captivants..., qui nous apprennent à connaître notre être intérieur et à comprendre nos destinées futures ») n'apparaît clairement nulle part dans l'ouvrage du Dr Moutin, trop bourré de longues citations et pas assez nourri d'observations précises. La prudence scientifique des maîtres de l'école de Nancy ne leur a pas permis de dépasser l'hypothèse d'une explication générale par la *suggestion* ; l'école de Charcot a décrit l'hypnose sous ses divers aspects (qui, d'après le Dr Moutin, « ne sont en somme que les degrés du sommeil magnétique », p. 133). « Nous reconnaissons, avec les hypnotiseurs, que la suggestion joue un grand rôle dans les phénomènes du magnétisme animal ; nous admettons ce qu'ils soutiennent sur la plupart des phénomènes observés par eux ; mais nous différons totalement lorsqu'ils veulent identifier certains faits du magnétisme

qu'ils n'ont pas voulu étudier avec des effets hypnotiques ayant quelque similitude... Nous soutenons qu'un agent transmissible existe réellement et que c'est lui qui provoque les cas profonds d'hypnose » (p. 159-160). L'agent transmissible, voilà l'objet principal de la discussion. « Nier la transmission de la pensée est aussi peu logique que de nier la chaleur, la lumière, l'électricité, et la cause qui la produit n'est pas plus mystérieuse que celle qui fait germer le grain de blé » (p. 226). Ne nous parle-t-on pas cependant voir dans la même page) de la force spirituelle, capable d'assurer « nos destinées futures? » et quelle analogie peut-on établir entre les phénomènes de chaleur ou d'électricité, qui relèvent de la mécanique ou de la physique scientifique, et « l'énergie psychique », eût-elle pour véhicule un « fluide » magnétique?

Nous comprendrions mieux que l'auteur eût émis l'hypothèse d'une correspondance des processus psychiques en une personne (le médium ou sujet magnétisé) avec ceux d'une autre personne (le magnétiseur ou l'être plus ou moins éloigné dont on devine la pensée). M. Ochorowicz « concentre-t-il sa volonté sur un ordre donné » et obtient-il de son sujet les actes qu'il souhaite (p. 231-254)? Nous sommes tout disposés, si les faits ont été bien observés, s'ils sont *objectivement* établis, à admettre une solidarité psychique exceptionnelle des deux personnes; et cela sans faire aucune supposition métaphysique. Mais « dans la vue sans le secours des yeux » (p. 281 sqq.) et en général dans tous les faits de perception objective sans le secours des organes des sens, dans lesquels l'auteur affirme « la clairvoyance pure et simple » sans communion de pensées (p. 312), sans hyperacuité sensorielle (p. 281), nous retombons en plein mystère, et quelquefois, tous les auteurs sérieux le reconnaissent, en pleine mystification.

Que dire du chapitre sur la télépathie (p. 313 sqq.) qui n'ait été déjà dit à propos des recueils de faits plus ou moins bien observés, publiés par Gurney, Miers et Podmore, ou par la *Society for psychical Research*, ou par Camille Flammarion? Ce sont toujours les mêmes documents émanant de personnes honorables, convaincues de la vérité de ce qu'elles avancent; mais la moindre expérience bien faite, la moindre observation *scientifique*, vaudrait mieux que « ces milliers de cas enregistrés et scrutés par les hommes de science ».

En ce qui concerne le spiritisme, l'extériorisation partielle ou totale du médium, ce sont encore des récits ou comptes rendus rédigés par des adeptes, des initiés, des croyants. L'hypothèse de l'hallucination individuelle ou collective est dédaigneusement écartée (p. 415). Celle de l'automatisme psychologique et de la subconscience est seulement indiquée (p. 416). En revanche la valeur probante des prétendues photographies spirites est à peine mise en doute (p. 451) et l'auteur parle de la certitude donnée par les « appareils enregistreurs » (p. 391) sans nous apporter un seul exemple précis de cet enregistrement si désirable. Le mouvement des tables tournantes, les *raps*, sont (p. 373)

attribués non « à l'action d'un esprit, mais bien à l'électricité animale dégagée par les opérateurs » et proclamés « effets animiques »; on n'admet donc pas les fantômes autres que les « doubles » des médiums (extériorisation de la forme; production d'ectoplasmes, p. 413); mais les médiums ont des « pouvoirs » extraordinaires qu'ils n'empruntent pas à autrui : ils ont une remarquable science, un talent égal à celui des grands écrivains (p. 417) et même la connaissance de l'avenir.

Nous savions déjà quelles étaient les prétentions des spirites. L'ouvrage si intéressant et si loyal, si judicieux, du Dr Maxwell, nous avait montré combien il est aisé d'être dupe de supercheries inconscientes. Celui du Dr Moutin n'a retenu notre attention qu'en tant que reprise de la théorie des magnétiseurs du siècle dernier. La thérapeutique qui s'y rattache (p. 207 sqq.) se présente à nous comme susceptible d'être appliquée à « toutes les affections chroniques réfractaires aux agents ordinaires »; le magnétisme aurait « une supériorité indéniable là comme ailleurs ». En art médical, comme en science, nous ne demandons qu'à nous laisser convaincre; mais encore nous faut-il des *faits* que nous ne puissions pas attribuer à l'illusion individuelle ou collective, et des hypothèses qui ne fassent intervenir ni forces occultes, ni vertus exceptionnelles.

G.-L. Duprat.

R. Masselon. — La Mélancolie, Paris, F. Alcan, 1906, 1 vol. in-16.

On sait que, depuis un certain temps, en Allemagne, Krœpelin a apporté des idées nouvelles, non pas en découvrant des affections, mais en étendant des dénominations connues à des affections autres que celles pour lesquelles elles étaient faites et en simplifiant nosographiquement la psychiatrie. La « démence précoce » englobe les trois quarts des malades et la mélancolie vient prendre place dans deux cadres séparés : d'une part la folie maniaco-dépressive et d'autre part la mélancolie proprement dite par évolution sénile ou présénile. Krœpelin, dont les idées sont exposées dans son *Traité de psychiatrie*, a évolué à travers les sept éditions qui ont vu le jour en peu d'années. Il semble bien qu'il ne s'arrêtera pas là, et, si j'en juge par un article assez récent, il serait peut-être moins systématique qu'il ne paraît. En France il a eu des disciples zélés qui ont sûrement exagéré ses théories nosographiques et qui sont plus royalistes que le roi. M. Capgras, sous l'inspiration de M. Sérieux, est venu soutenir la conception de la mélancolie, maladie organique par altérations séniles. M. Masselon, dans l'excellent travail que j'analyse ici, est beaucoup plus prudent, plus véritablement clinicien. La mélancolie est un syndrome qui se rencontre dans une série d'affections, les unes classées ou paraissant telles, les autres en réalité inconnues dans leur

nature, telle que la mélancolie affective ou essentielle qui reste isolée « parce que la pathologie mentale est une terre forte peu connue et que parmi les malades qui se présentent à l'examen de l'aliéniste, il en est un grand nombre que l'on ne peut actuellement classer ». On ne saurait mieux dire et le point de vue auquel se place l'auteur est très clinique. Cela ne l'empêche pas de nous donner une très fine analyse psychologique de l'état mental du mélancolique. Ce livre est un bon exposé de l'état actuel de la question et bien dans l'esprit de la psychiatrie française, fondée sur la double base de la clinique et de l'analyse psychologique des aliénés.

PH. CHASLIN.

Marthe Francillon. — ESSAI SUR LA PUBERTÉ CHEZ LA FEMME. Paris, F. Alcan, 1906, vol. in-16.

Il est difficile d'analyser un livre de cette nature qui rassemble tant de faits de différents ordres, anatomiques, physiologiques, pathologiques et aussi psychologiques. L'ouvrage de Marro, *la Pubertà studiata nell' uomo e nella donna*, qui date de 1898, avait des tendances générales, surtout psychologiques et sociales. Il semble que les préoccupations de Mlle Francillon, bien qu'on trouve dans son livre un résumé du côté psychologique, l'aient plutôt portée du côté somatique; car ses recherches personnelles ont eu pour sujet par exemple les dimensions du bassin, du crâne, la composition du sang et de l'urine, etc. Elle a cherché aussi à contrôler les observations de fièvre menstruelle, et incline à n'accepter qu'avec réserve son existence. Pour le côté psychique, le seul qui puisse intéresser les lecteurs de cette Revue, j'aurais des critiques à faire. Il ne paraît pas très au point; les expressions employées, les auteurs cités sont vieillis. Dire par exemple : « ces anomalies sont tantôt du domaine intellectuel : ce sont les idées fixes, les monomanies (Esquirol)...; » est vraiment un peu démodé. Plus loin : « les anomalies psychiques s'accompagnent parfois de délires et constituent le groupe des obsessions ». Ce n'est pas très clair; on pourrait croire que Mlle Francillon confond le délire et les obsessions, ce qui serait une erreur. Pour les psychoses pures « la manie, dit l'auteur,... se manifeste par un délire triste, avec tendance aux larmes fréquentes. Elle s'accompagne parfois de stupeur (Paulmier), souvent d'hallucinations de l'ouïe et de la vue, d'illusions (Delasiauve)... La manie peut présenter des alternances d'excitation et de dépression ou succéder à la mélancolie et constituer une psychose cyclique. » J'avoue que je ne saisis pas quelle est l'affection décrite ainsi sous le nom de manie, car ce n'est certes pas de la manie. Le Paulmier (et non Paulmier) ainsi cité écrivait en 1856; il aurait fallu, avant de se servir de sa thèse, en faire la critique avec les connaissances actuelles. Si Mlle Francillon continue ses recherches sur la

puberté de la femme, elle fera bien de récrire son livre qui semble fait de morceaux juxtaposés et ne donne pas l'impression d'une étude d'ensemble, mais il sera indispensable de refondre complètement ce qui a trait à la pathologie mentale et nerveuse.

PH. CHASLIN.

Dr Ch. Blondel. — LES AUTOMUTILATEURS. *Étude psycho-pathologique et médico-légale.* J. Rousset, édit.

L'automutilation est une réaction trop manifestement anormale, pour qu'il n'y ait intérêt à grouper et à étudier d'ensemble tous ceux qui en viennent à violer leur intégrité corporelle. Mais si variées sont les conditions de cet acte que B. veut seulement nous présenter des automutilateurs en dehors de toute hypothèse, de toute interprétation et même de tout classement trop défini. Une distinction s'impose pourtant de prime abord : il y a l'automutilation collective, « l'automutilateur trouvant dans la collectivité dont il fait partie, secte politique ou religieuse, peuple ou race, des motifs suffisants pour justifier son activité mutilatrice » (p. 1). Ce n'est évidemment pas de la psychiatrie que relèvent de pareils faits. Au contraire, « quand l'automutilateur est un individu isolé dont l'acte répond à des motifs qui ne sont valables que pour lui » (p. 1), l'aliéniste doit en rechercher tous les commémoratifs, et ne pas oublier, en l'absence d'autres symptômes, « que le passé de l'automutilateur ne nous est connu que par ses confidences et par celles de ses proches, et que l'avenir offrira à ses facultés intellectuelles et morales, toutes les facilités pour manifester ce qu'elles sont ».

Du simple rapprochement des faits qu'il a recueillis, B. voit se dégager trois types très nets d'automutilation : les mutilations qui portent sur les parties génitales ou faits d'eunuchisme, et les actes d'énucléation et de combustion qu'il propose de désigner des vocables bien appropriés d'œdipisme et de scævolisme.

Par la judicieuse analyse des observations qu'il nous cite, B. montre combien les automutilateurs peuvent relever d'affections mentales diverses : certains déments séniles, paralytiques ou alcooliques, aussi peu capables d'éprouver les conséquences de leurs actes que de les motiver, victimes d'une analgésie presque complète, sont livrés à tous les hasards de l'automatisme, vestige ultime de leur activité; d'autres se mutilent au cours d'une crise, d'un accès, cèdent à des hallucinations, à des scrupules; des idées religieuses peuvent apparaître, mais aussi des idées d'éternité, de négation, si bien que l'esquisse peut s'achever en tableau, le syndrome de Cotard complet : des troubles cœnesthésiques fondamentaux rendant compte tout à la fois de ces différents délires et des tendances au suicide ou à l'automutilation.

C'est encore à des troubles de la cœnesthésie, à des idées hypocondriaques que sont imputables le plus grand nombre de ces cas assez divers où l'automutilation porte sur la tête, la langue, le larynx, les seins, sur les membres, mais surtout les mutilations assez fréquentes du ventre et de l'intestin. Souvent c'est au chirurgien que s'adresse d'abord le patient; il s'opère enfin lui-même, parfois avec beaucoup de méthode et de précaution, ou bien quelqu'un de son entourage consent à lui rendre ce service : c'est l'automutilation indirecte qui exige « la complicité de deux volontés pathologiques ».

Car l'excessive suggestibilité, la simple débilité mentale peut suffire à faire des mutilateurs et des automutilateurs. Et c'est toute une série de cas à opposer aux faits dans lesquels l'aliénation mentale est patente. L'automutilation militaire en est un bel exemple : en vertu même de leur débilité de pauvres malheureux sont désignés à toutes les rigueurs de la discipline; un cas de réforme ou même de pension d'invalidité hante leur esprit. Ils se mutilent, acte logique; réaction anormale, quoi qu'en pensent trop souvent les médecins militaires. Dans le recueil d'observations publié par M. le médecin-major Huguet, B. n'a pas de peine à relever, tout au moins dans un très grand nombre de cas, des symptômes indubitables de débilité mentale et de dégénérescence.

L'importance sociale de tels faits devient manifeste si l'on songe comme l'a indiqué souvent le Dr Brissaud, qu'en dehors du service militaire, la loi des accidents du travail par exemple peut exercer sur certains débiles une suggestion permanente d'automutilation. Le cas n'est pas nouveau : suggestion pour suggestion, les débiles céderont suivant les temps et les milieux aux motifs les plus divers, religieux ou professionnels. « On ne se châtre pas en un mot parce qu'on est Skoptzi ou prêtre de Cybèle, on est prêtre de Cybèle ou Skoptzi parce qu'on est candidat à la castration » (p. 69). Ainsi parmi les débiles peuvent se recruter de véritables collectivités se livrant aux mêmes actes pathologiques. « Tous les intermédiaires existent entre l'automutilation individuelle et l'automutilation collective typique. » Mais la distinction subsiste entière : « les actions, pour étranges qu'elles soient, par lesquelles l'individu s'affirme solidaire de la collectivité dont il fait partie ne sont en effet nullement comparables à celles qui le retranchent pour ainsi dire de cette même collectivité » (77).

Une aussi brève analyse ne rend pas compte de l'intérêt multiple et varié qu'offre le détail des observations qui remplissent ce petit livre; de judicieuses remarques abondent qui n'ont pu être mentionnées ici. La manière de B. n'est pas didactique, son travail y gagne en souplesse, en à-propos, et même en sincérité. Jamais d'indication forcée; l'habileté de la composition laisse subsister toute l'originalité des cas qu'il offre à notre jugement. C'est une belle étude élégante et probe.

H. WALLON.

Rodolfo Senet. — Patologia del instinto de conservacion, Buenos-Ayres, 1906.

Du point de vue biologique, l'instinct de conservation individuelle et l'instinct de conservation de l'espèce (bien loin qu'ils puissent entrer en conflit), apparaissent dans le livre de M. R. S. comme deux aspects successifs ou même simultanés d'un instinct unique régissant tous les actes humains sans exception. Tout être humain veut non seulement exister, mais prévaloir (p. 19) dans la lutte pour la vie, et en même temps dans la concurrence sexuelle, grâce à une supériorité réelle ou apparente. A l'exaltation de l'instinct de conservation génésique correspond cette mégalomanie de l'individu plus ou moins passagère qui caractérise l'adolescent (p. 18). Telle manifestation anormale de la sélection sexuelle, la *gynécophobie*, est en relation avec les autres formes de la timidité (p. 238). La dignité personnelle, suite de l'instinct de conservation intellectuel et moral, agit dans le même sens que l'instinct de conservation spécifique, comme arme de la sélection sexuelle. La même continuité qui relie l'instinct de conservation individuelle et l'instinct de conservation spécifique se prolongeant en instinct maternel, expliquerait la rareté des suicides chez les femmes mariées et mères (p. 51).

Les états pathologiques de l'instinct de conservation sont rangés par M. S. sous ces trois rubriques : *hypotension*, *déviation*, *hypertension*. Le suicide rentre sous le cas général d'*hypotension* de l'instinct de conservation. Au premier abord cela ne va pas sans quelque difficulté. D'après les statistiques de l'auteur le suicide serait rare chez les personnes âgées ; chez lesquelles précisément l'instinct de conservation est à son déclin (p. 19). Il faut sans doute admettre que l'*hypotension* de cet instinct chez le vieillard est adapté à un mode de vie ralenti ; les effets de cette *hypotension* sont tout autres à un âge où l'instinct de conservation, en vertu d'une lutte pour la vie plus impérieuse, prend de toute nécessité la forme d'un instinct contraignant l'individu à primer afin de vivre et de perpétuer l'espèce. — Par contre sous ce titre : *hypertension* (en mettant à part le chapitre traitant des formes exaltées de l'instinct spécifique) l'auteur n'étudie guère l'exaltation de l'instinct de conservation individuel que sous ses formes défensives (*phobies*) et en somme dépressives, pouvant conduire au suicide. L'*hypertension* se transformerait donc dans ce cas en *hypotension*?

Le suicide par *hypotension*, résultant d'absence d'aptitude pour la lutte vitale, d'émotions dépressives, et de perturbations violentes de l'émotivité, aussi bien sous sa forme tranquille et méditée que sous sa forme délirante et impulsive, est un fait anormal ayant sa condition dans une disposition pathologique héréditaire ou individuelle, durable ou passagère. L'éducation aurait, suivant les observations de l'auteur, en cette matière, quelque part de responsabilité. M. S. entend par là une éducation morale et une discipline trop sentimentales

(p. 71) voilant par avance les difficultés et les luttes de la vie, se refusant à voir le mal et à le nommer, entretenant l'enfant dans une conception idyllique, rapidement démentie par les faits de l'existence. — L'*hypotension* de l'instinct de conservation peut encore se traduire par le retour atavique de l'individu à une vie errante lui donnant le moyen de vivre misérablement sans travail; à la différence de l'individu faisant partie d'une collectivité errante dans laquelle il est né, le vagabond est un isolé et un inadapté. — Autre cas d'*hypotension* de l'instinct de conservation sous sa forme spécifique : l'atrophie psychique plus ou moins chronique de l'instinct sexuel, ne se confondant pas avec l'impuissance neurasthénique laquelle n'exclut pas le désir sexuel, se développe sur un terrain préparé par l'hérédité, sous l'action de l'éducation, d'un fanatisme quelconque ou idée fixe; elle peut prendre la forme d'épidémies collectives (flagellants de Russie, sectaires de Conseleiro au Brésil).

Parmi les *déviations* de l'instinct de conservation, le jeu constitue un fait de psychopathologie collective dont la réalisation suppose un noyau de sujets anormaux, plus ou moins professionnels, atrophiés de tout autre sentiment que l'obsession du jeu, possédant parfois des aptitudes supérieures, et chez lesquels le jeu est la forme adoucie du vol; l'exemple fait ici plus que l'hérédité. Autres *déviations* par arrêt de développement, atrophie congénitale ou acquise du sens moral, le vol, l'exploitation de la prostitution (canfinflerismo) et la prostitution. — Touchant les *déviations* de l'instinct sexuel, l'auteur observe que l'éclosion des tares héréditaires coïncide avec la puberté, « période de nébulosité intellectuelle » (Mercante), où l'on constate chez beaucoup d'écoliers un arrêt de développement plus ou moins durable et divers types d'aboulies motrices (p. 153). Dans les divers modes de perversions sexuelles l'innéité ne joue qu'un faible rôle; l'idée anormale trouve dans les dispositions héréditaires un terrain favorable; elle a son origine dans des impressions psycho-sexuelles s'étant produites au moment de la puberté, son influence s'établit par l'auto-suggestion et la décadence mentale.

Les *phobies* (hypotension) sont réparties en *phobies des attaques à la vie végétative* et *phobies des attaques à la vie psychique*, ce qui en simplifie la nomenclature. Il n'y a pas dépendance nécessaire entre les phobies et la neurasthénie. L'obsession est une phobie intellectualisée, avec raisonnement (cas de terreur du chômage, avec angoisse et tendance au suicide chez un ouvrier d'ailleurs à l'abri du besoin, p. 209). — On ne s'explique pas très bien que l'auteur fasse rentrer sous le fait général d'*hypertension* des manifestations que, d'accord avec P. Janet, il rattache à une déchéance de la tension psychique. La nyctophobie fréquente chez les enfants et pouvant persister chez l'adulte doit être combattue dans sa cause qui est une phobie spéciale de brigands, de fantômes, etc., s'accompagnant de phobies collatérales, et ayant évolué vers la forme de *panphobie* instinctive ou

de *phobie diffuse*. L'auteur admet aussi avec Ribot une phobie diffuse, indéterminée, comme état préparatoire à l'installation d'une phobie systématisée (p. 249). La *phobophobie*, qui a tant d'affinité avec le groupe important des phobies dans lesquelles l'idée obsessive provoque la réalisation du fait redouté (phobies de l'insomnie, de la chute, de la rougeur, du ridicule), peut être aussi considérée comme une *panphobie*. Dans cette série d'analyses sur des cas avoisinant de plus ou moins près le type normal, lequel, à vrai dire, n'est qu'une entité (p. 200), M. S. fait œuvre de pathologiste et de moraliste. Il souligne l'origine psychique de nombreux états pathologiques dont il fait entrevoir le traitement préventif ou curatif également psychiques. Son champ d'étude s'étend des anomalies bénignes, des idiosyncrasies aux domaines de l'aliéniste et du criminaliste, riche matière à descriptions, à portraits, à discussions reposant sur une information étendue et sur des cas personnellement observés, à remarques intéressant l'éducateur et le sociologue. J. PÉRÈS.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The British Journal of Psychology. 1904-1906.

Vol. I, F. 2, 3, 4; vol. II, F. 1.

C. MYERS. *Le vocabulaire du goût chez les peuples primitifs* (117-126). — Les mots sont tout ce qui nous reste pour connaître les sensations et les idées des anciens hommes. C. M. cherche quelles expressions employaient certains peuples primitifs pour désigner leurs sensations gustatives; il conclut que ces mots étaient beaucoup moins précis et beaucoup moins nuancés que ceux avec lesquels nous désignons aujourd'hui nos sensations du même genre, la sensibilité était donc plus obscure, et l'analyse des sensations moins avancée.

W. WINCH. *La mémoire immédiate chez les écoliers* (127-134). — W. W. a cherché : « 1° Si la mémoire simple, celle qui ne porte que sur des perceptions sans autres associations que celles du temps et de l'espace, s'accroît par la pratique; 2° Si elle augmente avec l'âge; 3° Si elle a quelque relation avec le développement général de l'esprit ». — Ses expériences lui ont montré, en faisant répéter des groupes de 12 lettres, que l'exercice développe considérablement cette mémoire; qu'elle augmente avec l'âge, quoiqu'elle subisse parfois des fluctuations telles qu'on la trouve plus développée à treize ans qu'à quatorze ans; qu'elle a enfin une étroite relation avec le développement intellectuel, les écoliers ayant ordinairement d'autant plus de mémoire pure qu'ils occupent un meilleur rang dans leur classe; cependant il faut noter que certains écoliers, tout en ayant une bonne mémoire pure, ont une intelligence faible et un rang scolaire médiocre.

[Il y aurait aussi lieu de se demander si le simple fait d'avoir beaucoup de mémoire, quelle qu'elle soit, n'avantage pas un écolier (étant donné notre régime scolaire actuel) même lorsque son intelligence progresse peu, et, d'autre part, si les élèves qui devaient retenir les 12 consonnes par un acte de mémoire pure ne se sont pas aidés d'autres moyens et d'associations supplémentaires facilitant la rétention des souvenirs.]

R. Latta. *Notes sur un cas d'opération de cataracte congénitale chez un adulte* (138-150). — Le cas est intéressant parce qu'il complète sur un certain nombre de points les observations d'aveugles-nés. Le sujet est un adulte de trente ans, qui semble assez intelligent; les deux cristallins étaient opaques, cependant le sujet pouvait distinguer le jour de la nuit, voir une lumière et où elle était placée, mais il était tout à fait incapable de percevoir les objets. Les couleurs semblent lui avoir été tout à fait inconnues. Les globes oculaires étaient très mobiles, constamment en mouvement. — Après l'opération, cette mobilité oculaire est devenue moins prononcée; cependant il reste toujours très difficile de fixer un objet précis, et le contrôle, la direction des mouvements des yeux reste incomplet; quand le sujet veut fixer un point précis, les globes oculaires oscillent, tournent, louchent. Cette mobilité rend très difficile l'examen à l'ophtalmoscope du fond de l'œil, cependant il semble bien que la rétine et le nerf optique étaient, sous la cataracte, tout à fait normaux, et que leur fonctionnement soit parfait depuis l'opération.

Après l'opération, le sujet n'a pu d'abord percevoir aucune couleur, mais il s'y est mis très rapidement. C'est d'abord le rouge qu'il a discerné. Après cela, pendant longtemps encore, les tableaux en couleur lui sont apparus comme de simples réunions de taches. Quant aux formes, le jour où on lui a pour la première fois présenté à distinguer par l'œil seul une balle et une petite brique il a regardé très attentivement les deux objets, et l'on voyait bien qu'il avait toutes les peines du monde à s'empêcher de les palper pour se rendre compte quel rapport existait entre ce que lui avaient appris ses sensations tactiles et ce qu'il voyait maintenant; en même temps, il agitait fébrilement les mains comme s'il avait touché les objets (*as if he were trying both*) pour se remémorer l'image tactile qu'il avait de l'un et de l'autre et la comparer à ce qu'il voyait. Après quoi il décrivit correctement les deux objets. Les lettres de l'alphabet et les chiffres ont été très vite appris; de même, il a vite été capable de compter exactement les objets après les avoir regardés un à un; ses doigts l'aidaient d'ailleurs souvent dans ses calculs, et là encore il semblait transformer en visuelles ses images tactiles. Très vite aussi il a appris à apprécier exactement les distances, quoiqu'il prétendît que s'il sortait trop tôt des endroits dont il avait l'habitude, il se trouverait désorienté.

Enfin il a eu, après son opération, des rêves tout autres que durant

sa cécité. Avant l'opération, il rêvait souvent et les images de ses rêves étaient exclusivement auditives ou tactiles. Depuis l'opération, il a des rêves à images visuelles. — Ajoutons qu'à un mois de l'opération on a constaté qu'il donnait, pour l'illusion de Muller-Lyer, les mêmes résultats que les adultes ordinaires; la même constatation a d'ailleurs été faite dans un cas analogue.

W. Mc. Dougall. *Variations de l'intensité des sensations visuelles en fonction de la durée de l'impression* (151-190). — Après avoir décrit les méthodes employées par ses devanciers, M. D. décrit sa méthode pour déterminer quelle est la durée d'impression lumineuse qui produit, pour une intensité lumineuse donnée, le maximum d'intensité sensorielle; les résultats qu'il obtient avec cette méthode le conduisent à examiner la loi de Plateau-Talbot, à en donner l'explication, et à critiquer les conclusions de Kunkel sur le temps d'action des lumières colorées, non sans avoir en passant touché, à propos de la réfraction, aux questions soulevées par MM. Charpentier et Blondel.

M. Smith. *Théorie de Malebranche sur la perception des distances et des dimensions* (191-204). — Étude historique où l'auteur expose et critique la théorie des signes de Malebranche et la théorie de la perception fondée sur ce qu'il appelle un raisonnement confus, et qui n'est qu'une sensation complexe.

F. Hales. *Matériaux pour la théorie psycho-génétique de la comparaison* (205-239). — La méthode psycho-génétique se propose surtout de décrire comment se fait le développement des diverses opérations dans chaque sujet, du début jusqu'à l'âme adulte : par extension, cette méthode suit ce même progrès dans la race. M. F. H. examine comment naissent et se développent certains jugements de comparaison : dans toutes les langues, sauf les indo-germaines, la discrimination et la gradation représentent tout ce qu'il faut pour formuler une comparaison; mais les langues indo-germaines ont poussé le procédé plus loin. La comparaison consiste d'abord à percevoir un nouvel élément dans un des objets mis en série; puis à voir s'il est ou n'est pas dans les autres, et à formuler cette constatation, et enfin à attribuer s'il y a lieu, une différence de qualité aux deux objets comparés. Le jugement de comparaison tel que l'étudient les logiques est donc le dernier terme d'une longue évolution; durant celle-ci, les premiers éléments de gradation des objets comparés n'apparaissent dans l'esprit du sujet qu'à un moment où la séparation est déjà nettement perçue par le sujet.

W. Smith. *Comparaison de certains tests physiques et mentaux pour les épileptiques et les normaux* (240-260). — W. S. a étudié 10 adultes (5 normaux et 5 épileptiques de vingt à cinquante-cinq ans; il a examiné successivement la faculté de reconnaissance, la mémoire immédiate, les temps de réaction, la faculté de discrimination, la rapidité des mouvements, le travail maximum à l'ergographe. Les résultats ont montré que dans la reconnaissance d'un objet, la

mémoire immédiate et les temps de réaction, il y a de notables différences entre les deux groupes, entre les normaux et les épileptiques. Au contraire, dans les discriminations sensorielles, la rapidité des mouvements volontaires, les mouvements rythmiques et le travail maximum à l'ergographe (toutes fonctions qui sont relativement simples et inférieures) la différence entre les deux groupes est minime. Quant à l'influence de l'exercice, il semble qu'elle s'exerce moins chez les anormaux que chez les normaux; cependant ce point est assez indécis.

M. W. Calkins. *Des limites de la psychologie génétique et de la comparative* (261-285). — Ce sont deux formes très différentes : La psychologie génétique (incompatible avec la position adoptée par Hume) suppose qu'il se fait un développement psychique distinct du biologique. La psychologie comparée doit d'abord déterminer le critérium de la conscience; faut-il résoudre le problème en adoptant la théorie de la continuité, qui admet de la conscience partout où il y a vie, ou, faut-il adopter la théorie mécaniste qui ne veut point de conscience dans les organismes dont les actions sont des réflexes uniformes? Les deux théories n'arrivent pas à se démolir, mais elles s'accordent à déclarer qu'il y a conscience partout où il y a réaction adaptée.

Reste à suivre le développement de cette conscience dans la série animale et chez l'enfant; l'étude de ce dernier doit précéder celle de l'adulte et diffère profondément de celle de l'animal.

C. Spearman. *Analyse du sens de l'espace, dans un cas de paralysie* (286-314). — Comment sentons-nous la position de nos membres, ou comment nos sensations tactiles sont-elles situées à tel ou tel point cutané. C'est le problème dont les recherches de Weber, en 1834, ont fait comprendre toute l'importance. Weber estimait que le plus important de sa découverte était d'avoir séparé les plus subjectives de nos sensations de tout un groupe d'apparences objectives : la pression, le chaud, etc., étant senties également sur tout le corps, tandis que la sensation d'étendue peut varier de 50 à 1 d'un point à l'autre de la surface cutanée. Cette distinction fut peu après corroborée par une observation de malade de Leyden; les troubles de la localisation spatiale à la peau sont parfois indépendants de ceux des autres sensibilités, quoique, dans la majorité des cas, les deux aillent de pair. — Depuis, deux opinions se sont fait jour, toutes deux différentes de celles de Leyden : les uns assimilent complètement le sens de l'étendue à celui des contacts; les autres s'efforcent de le différencier encore davantage; non seulement le sens de l'étendue ne dériverait pas de celui des contacts, mais encore il aurait une origine tout autre, puisqu'il viendrait du mouvement. Fœrster, en 1901, a formellement déclaré que notre faculté de localiser dans l'étendue est non seulement tout autre que la sensibilité au contact, mais encore dérive exclusivement du mouvement, et il appuie sa conclusion sur l'examen de 19 cas pathologiques. — Autre question non moins importante qui

a donné lieu à des opinions non moins différentes; ce sens de l'étendue n'est-il pas une confusion de deux éléments? Aubert et Kammler (1858) ont prétendu que le compas de Weber n'explorait que *le sens de l'étendue*, où viennent forcément se réfugier toutes nos sensations externes, tandis que la méthode de recherche des points de repère explore au contraire le *sens de la localisation*, qui a été développé en nous par la longue série de nos mouvements. Ç'a été le point de vue adopté par Brown-Séquard (*Journal de physiologie*, 1858), mais Leyden s'est obstiné à défendre son ancienne thèse.

C. S. adopte la théorie de Brown-Séquard, et il s'appuie sur l'observation très complète d'un malade, présentant des troubles sensoriels, moteurs et cœnesthésiques, chez lequel il a étudié les sensations musculaires (tout à fait abolies à gauche), la sensibilité au contact (très atténuée à droite); la faculté de sentir les mouvements n'a pas complètement disparu, tandis que celle de sentir les contacts ne se manifeste plus ou semble paradoxale. Il y a là une série de faits dont C. S. fait une minutieuse analyse et d'où il conclut : 1° Que l'on ne peut étudier scientifiquement la localisation des contacts si on n'a pas, au préalable, fait l'analyse de ses différents facteurs. 2° Que les excitations sensorielles qui donnent lieu à la localisation sont de deux formes très différentes; elles diffèrent notamment et par leur mode de transmission nerveuse et par les territoires centraux où elles aboutissent au cerveau. 3° Les excitations peuvent agir de trois façons bien différentes : en déterminant des sensations plus ou moins fortes; en évoquant l'image mentale (visuelle ou tactile) du territoire cutané où se produit le contact : en transmettant simplement à l'esprit des indications physiologiques qui doivent se fusionner et déterminer d'autres opérations mentales avant de provoquer une perception d'espace. Et ces trois modes, malgré leurs différences, paraissent dériver d'une même origine. 4° La sensation du mouvement n'a pas d'influence sur notre pouvoir de localisation dans l'étendue; mais l'affaiblissement de l'une s'accompagne dans une certaine mesure de l'affaiblissement de l'autre, parce que ces deux facultés sont intimement liées aux sensations articulaires (ceci dit sans toucher à la question d'origine). 5° Le sens des contacts est en corrélation *variable* avec le pouvoir de localisation. Si l'un est temporairement affaibli, l'autre s'en ressent, quoique les images et les indications physiologiques correspondantes n'en souffrent pas. Quand l'affaiblissement est chronique, c'est le pouvoir de localisation qui souffre le plus, l'autre restant souvent indemne. 6° Enfin l'analyse qui précède semble rendre facilement compte de cette maladie encore inexpliquée, qu'on appelle l'*allochirie*. Elle permet de solutionner les vieilles difficultés entre le sens de l'étendue du contact (*Raumsinn*) et le sens du lieu du contact (*Ortsinn*).

W. H. Rivers. *Observations sur la sensibilité des Todas* (321-326).

Les Todas sont une population d'environ 800 individus, qui vivent en commun; ils sont assez différents des autres Indiens, leur existence

de pasteurs est très simple, et leur isolement les a préservés très longtemps des difficultés de la lutte pour l'existence. Cependant ils ont subi durant ces dernières années une certaine dégénérescence physique et morale, mais certains groupes en ont fort peu souffert, et ce sont surtout ceux-là que R. a étudiés. Il a examiné la vision et ses troubles, la perception des couleurs, les illusions visuelles, la sensibilité tactile et l'illusion d'Aristote, la sensibilité olfactive et l'acuité auditive.

La question intéressante était de savoir si les races civilisées ont les sens moins aigus que les peuples frustes. Pour l'olfaction, les Todas sont au-dessous des Anglais, mais cela tient sans doute à ce que, mentalement, les odeurs n'ont pas la même importance pour les uns que pour les autres. Si l'on examine l'acuité visuelle et les sensations tactiles on trouve au contraire plus de sensibilité chez les Todas que chez les civilisés les mieux doués. Pour l'audition, il semble au contraire que les Todas sont plutôt inférieurs aux civilisés : en effet, quand on étudie leur sensibilité aux sons, on ne la trouve pas supérieure, et sans doute l'organe de l'audition a sensiblement la même acuité dans les diverses races, mais le sauvage est obligé de porter plus d'attention à l'interprétation des phénomènes qui l'entourent, et de les interpréter plus exactement. Quant aux douleurs, la même est certainement moins vive chez les Todas que chez nous, et R. estime que cette insensibilité plus grande à la douleur est certainement due à une différence physiologique de réaction et non à une différence d'interprétation ou d'observation.

Pour les couleurs, il faut surtout noter la fréquence de la cécité aux couleurs chez les Todas; elle est beaucoup plus fréquente que chez n'importe quelle autre peuplade. Ceux qui n'ont pas cette infirmité perçoivent et dénomment les couleurs comme le font les races inférieures. Si l'on examine les illusions sensorielles, on constate qu'ils les éprouvent comme nous, mais avec moins de complexité.

L'âge a aussi une grande influence sur l'état de la sensibilité : en divisant ses sujets en deux groupes, avant et après trente-cinq ans, R. a constaté que l'acuité visuelle diminue de 25 p. 100 dans le deuxième groupe; l'acuité olfactive subit un déchet analogue; au contraire, la sensibilité tactile varie peu.

D'une façon générale, on peut dire que les études sur les races inférieures donnent des résultats d'un ensemble plus net et plus précis que ceux qu'on obtient avec les races civilisées. On a beau objecter à cela que ce résultat tient à ce que le sauvage est plus facile à suggérer; ce n'a pas été le cas ni pour les Irlandais, ni pour les Todas, au contraire, ces deux races ont fait preuve d'une grande indépendance de jugement, et ne se sont jamais bien laissé influencer par des suggestions.

Ch. Myers. *Étude du rythme dans une musique primitive* (397-406). — Étude sur les irrégularités et les fautes du rythme de la musique de Bornéo que M. rapproche des premières musiques du moyen âge et de nos vieux chants populaires.

J. Ward. *Le noir est-il une sensation* (407-327). — La majorité des gens répondent que oui, mais quand ils se rendent bien compte de la question, la réponse devient négative. On sait que les théories pour expliquer ce qu'est le noir sont nombreuses : Hering, Wundt, Muller. Helmholtz, etc. Aucun n'emporte l'assentiment, cela tient à ce que le problème a été mal posé.

Mc. Dougall. *L'illusion du « cœur qui bat »* (428-434). — Étude d'une curieuse illusion optique où un point dessiné avec des couleurs différentes sur une feuille paraît avoir des battements cardiaques quand on meut la feuille d'une certaine façon.

M. Dougall. *Nouvelle méthode pour étudier les opérations mentales en concurrence et la fatigue mentale* (435-445). — Celui qui découvrirait le moyen de mesurer vraiment l'attention aurait résolu l'un des plus difficiles problèmes de la future psychologie », a dit Kulfse : M. D. propose un dispositif qui permet dans une certaine mesure de contribuer à la solution du problème.

Vol. II. — F. Stout. *Nature de l'effort mental* (1-15). — Étude sur les rapports de l'effort mental et du sens musculaire; l'effort mental est complexe, et il est lié à des sensations motrices, mais celles-ci sont postérieures à l'acte, on s'aperçoit de l'effort après qu'il a été fait.

G. Smith. *L'illusion de Muller-Lyer et les phénomènes connexes* (17-51). — Longue étude très documentée; S. commence par exposer avec détails la technique de ses expériences pratiquées sur un groupe d'étudiants, il examine ensuite quelles ont été les variations de l'illusion sous différentes causes. Ses observations confirment ce que l'on savait déjà sur cette illusion; en outre, il a noté qu'il existe chez chaque individu certaines prédispositions psychologiques à exagérer ou à diminuer les lignes qu'il copie, ces tendances ne sont pas sans rapports avec la forme que revêt, chez chacun de nous, l'illusion de Muller-Lyer, celle-ci est d'autant plus accentuée que les tendances précitées lui font plus d'opposition.

H. Winch. *La mémoire chez les Écoliers*. II. *Mémoire auditive* (52-57). — Continuation, sur la mémoire auditive, des expériences faites sur la mémoire visuelle pure. Les résultats ont montré que les meilleurs élèves sont *généralement* ceux qui ont la meilleure mémoire immédiate.

B. Edgell et L. Symes. *Description et moyens de contrôle du chronoscope de Wheatstone-Hipp*. — Étude intéressante au point de vue technique et pour l'histoire des perfectionnements des chronoscopes.

Shearman. *Exposé d'une méthode pour mesurer mathématiquement certaines corrélations mentales* (89-108). — S. expose longuement les services que peut rendre au psychologue l'emploi des formules algébriques qui servent à construire des résultats en statistique, etc. L'auteur déclare d'ailleurs qu'il ne donne pas ces formules pour remplacer l'intuition de l'expérimentateur, et que cette recherche de la quantité n'est pas destinée à remplacer la poursuite de la qualité

dans les phénomènes observés. [C'est là une restriction nécessaire : il est à craindre cependant que le fétichisme des formules mathématiques du genre de celles qui sont proposées ne l'emporte trop souvent encore sur l'attention patiente que l'observateur doit dépenser sans se relâcher, quand il veut *deviner*, derrière les apparences qu'il observe, la réalité qui supporte la loi. Les formules mathématiques sur lesquelles l'expérimentateur s'immobilise pour calculer des probabilités, ont été la plus grave cause de mésestime pour la psychophysique et il est à souhaiter que l'on s'abstienne désormais de substituer les formules aux faits; ceux-ci seuls sont réels, les chiffres ne peuvent être que des abstractions toujours inadéquates à la réalité, et qui, par conséquent, ne peuvent jamais fournir par eux-mêmes aucune conclusion.] Dr JEAN PHILIPPE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

EVELLIN. — *La raison pure et les antinomies*. In-8°, Paris, F. Alcan.
CASSAGNE. — *La théorie de l'art pour l'art en France*. In-8°, Paris, Hachette.
C. HÉMON. — *La Philosophie de Sully Prudhomme*. In-8°, Paris, F. Alcan.
F. LE DANTEC. — *Éléments de philosophie biologique*. In-12, Paris, F. Alcan.
A. DE TARDE. — *L'Idée du juste prix : essai de psychologie économique*. In-8°, Paris, F. Alcan.
DRAGHICESCO. — *Le problème de la conscience*. In-8°, Paris, F. Alcan.
E. MAGNIN. — *L'art et l'hypnose*. In-4°, Paris, F. Alcan.
BASTIDE. — *Locke et ses théories politiques*. In-8°, Paris, Leroux.
A. DE FALLOIR. — *Lettres de direction du Père L...* In-12, Paris, Bodin.
Dr SOLLIER. — *Essai théorique et critique sur l'association en psychologie*. In-12, Paris, F. Alcan.
LASSERRE (Pierre). — *Le romantisme français*. In-8°, Paris, *Mercure de France*.
PRATT. — *Psychology of religions belief*. In-12, New-York, Macmillan.
JACOBI. — *Herders und Kants Æsthetik*. In-8°, Leipzig, Dürr.
SIEBECK. — *Religions philosophie : drei Vorlesungen*. In-8°, Tubingen, Mohr.
KARNS. — *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. In-8°, Berlin, Reimer.
WINDELBAND. — *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 4te Auflage. In-8°, Tubingen, Mohr.
MODUGNO. — *Il concetto della vita nella filosofia greca*. In-8°, Bironto, Garofalo.
TAROZZI. — *La varietà infinita dei fatti et la libertà morale*. In-12, Palermo, Sandron.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE — ***Paraît le 1er et le 15 de chaque mois*** — DIX-SEPTIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° DU 15 MARS 1907

REVUE DE LA QUINZAINE

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an	25 fr.	Un an	30 fr.
Six mois	14 »	Six mois	17 »
Trois mois	8 »	Trois mois	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS. avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. — **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

Coulommiers. - Imp. P. BRODARD.

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE. N° 5 MAI 1907



REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

377

LA PERCEPTION DU TEMPS

On peut d'abord distinguer, dans l'étude de la perception du temps, deux questions principales, celle de la perception de la *durée* et celle de la perception de la *position*. Si nous comparons, comme on le fait souvent, le temps à l'espace, la durée d'un événement correspond à la grandeur d'un objet, la position de l'événement dans le temps à celle de l'objet dans l'espace. Rien pour le temps ne correspond à ces autres attributs de l'espace, la forme, la direction (verticale, horizontale, etc.). La *vitesse* de succession des événements se ramène à la durée des intervalles compris entre ces événements; par conséquent, il n'y a pas lieu de l'étudier à part, comme un phénomène essentiellement distinct des deux qui viennent d'être cités.

D'autre part, on peut distinguer, par rapport à la manière dont nous connaissons le temps, deux cas : 1° la perception proprement dite du temps; cette perception se produit lorsque nous avons affaire à de courtes durées, ne dépassant pas quelques secondes; 2° l'appréciation, par des moyens indirects, du temps; cette appréciation se constate lorsque nous considérons de longues durées, comme un jour, un mois, une année, etc.; il en est de ces longues durées comme de grandeurs spatiales telles que les distances qui nous séparent des astres : nous n'avons pas la perception de ces grandes distances, de même que nous n'avons pas celle d'une durée d'un mois, par exemple, ni même celle d'une durée d'une heure.

I. — Courtes durées.

Les faits principaux, tels qu'ils se constatent chez l'adulte, sont les suivants.

Tout phénomène, lorsque notre attention se porte sur la durée qu'il peut avoir et que cette durée dépasse un certain minimum, présente pour la perception ou la conscience une certaine durée. Un son, une

lumière, une émotion, une idée sont ainsi perçus comme durant plus ou moins longtemps. La notion de durée ressemble, sous le rapport de l'universalité de son application, à celle de nombre : tous les phénomènes, physiques ou psychologiques, sont également, en effet, nombrables. D'après ce qu'on admet généralement, la notion d'espace, au contraire, n'a pas une application universelle : seuls, du moins chez l'homme, les phénomènes ressortissant aux sens du toucher, de la vue et de l'ouïe sont susceptibles de présenter des propriétés spatiales, telles que la longueur, la forme, etc. ; et encore l'ouïe est-elle très imparfaite sous ce rapport, comparée au toucher et à la vue.

La durée peut être considérée comme une propriété des phénomènes, c'est-à-dire qu'elle n'est pas elle-même un phénomène spécifique, pouvant exister à part de tout autre. C'est par un artifice de langage qu'on peut parler de la localisation dans le temps, comme si le temps était une entité distincte des phénomènes qu'on est censé y localiser. En réalité, le temps, la durée nous apparaissent toujours étroitement liés aux phénomènes, aussi étroitement que, par exemple, l'intensité.

La sensation de durée exige, pour se produire, un minimum de durée de l'excitant. Un bruit extrêmement court, durant moins d'un centième de seconde environ, est perçu comme dépourvu de durée. Divers expérimentateurs se sont appliqués à déterminer le minimum de durée perceptible en se faisant succéder rapidement des impressions et en cherchant pour quelle vitesse de succession les impressions commençaient à se distinguer les unes des autres, cessaient d'être fusionnées. Cette expérience ne peut servir à déterminer le minimum de durée perceptible comme durée. D'ailleurs, quelle espèce de sensation se produit pendant l'intervalle qui sépare deux bruits, deux éclats lumineux, deux contacts? En d'autres termes, le minimum de durée de quoi détermine-t-on par l'expérience en question? Pour déterminer le minimum de durée perceptible comme durée, il convient d'expérimenter sur des impressions qui durent véritablement et non sur des impressions qui se succèdent. Il importe en outre, surtout s'il s'agit de la vue, de définir exactement avec quelles intensités on opère; un éclat lumineux extrêmement bref, mais d'une grande intensité, présentera subjectivement une durée surprenante. A titre de renseigne-

ment approximatif, je dirai, d'après quelques expériences que j'ai faites, qu'un son d'intensité modérée doit durer de 1 à 2 centièmes de seconde pour qu'on commence à éprouver une sensation de durée.

La durée maxima qui puisse être perçue, sans intervention de la mémoire, est peu considérable; les chiffres cités à ce sujet par ceux qui ont étudié la question expérimentalement oscillent entre 5 ou 10 secondes environ. D'après ce que j'ai constaté en écoutant un son continu, il faut un grand effort d'attention pour percevoir à proprement parler des durées supérieures à environ 5 secondes; ainsi j'ai noté pour une durée de 8 secondes : « Il m'est difficile d'embrasser d'un coup tout le son. J'y réussis pourtant surtout à la condition d'une forte attention et d'arrêt de la respiration pendant toute la durée du son ». Il est impossible, comme on le comprendra facilement, de citer des chiffres très précis, attendu que la perception fait ici place à la mémoire peu à peu par degrés insensibles.

Une question intéressante, que je n'ai trouvée nulle part signalée, est celle de la manière dont nous apprécions les durées ne dépassant pas beaucoup 5 à 10 secondes. Comment, par exemple, apprécions-nous une durée de 30 secondes? On peut évidemment utiliser, pour apprécier cette durée, des moyens indirects, par exemple compter le nombre de pas qu'on fait pendant 30 secondes, diviser mentalement cette durée en fragments perceptibles, par exemple en fragment qu'on supposera de 5 secondes et compter successivement 1, 2, 3, 4, 5, 6 après chaque fragment. Mais on peut aussi procéder plus simplement, percevoir en quelque sorte d'un seul coup toute la durée. C'est ce qu'on remarque en expérimentant sur de telles durées : l'état de conscience qu'on éprouve à la fin d'une durée de 30 secondes qu'on s'applique à percevoir diffère parfois peu de celui qu'on éprouverait à la fin d'une durée de 3 ou 4 secondes. L'explication de ce phénomène est, je crois, qu'il se fait alors une association de perception et de souvenir identique à celle qu'on observe lorsqu'on parcourt du regard, pour les estimer, des longueurs spatiales dépassant les limites du champ de vision nette des yeux immobiles : supposons une ligne droite de 20 mètres de long, située à 5 mètres devant nous et s'étendant horizontalement à notre droite et à notre gauche; pour en estimer la longueur, nous sommes

obligés de tourner les yeux et la tête et de fixer successivement, en partant d'une des extrémités, divers points de la ligne; supposons que nous ayons commencé par l'extrémité gauche; au moment où nous arrivons finalement à l'extrémité droite, nous ne percevons exactement qu'une petite partie de la ligne, s'étendant à quelques mètres à gauche du point fixé; cependant nous éprouvons en quelque sorte l'impression de voir à la fois exactement toute la longueur de la ligne. De même, quand nous estimons une durée de 30 secondes, nous ajoutons successivement à la durée présente le souvenir des durées antérieures et le tout forme une sorte de perception de l'ensemble de la durée.

Les chiffres suivants donneront quelque idée des erreurs qu'on peut commettre en comparant des durées comprises entre $0^{s\prime},5$ et 1 minute environ. Il s'agissait de deux sons continus d'intensité moyenne. L'intervalle entre entre les deux sons a toujours été de 1 seconde. Le premier son avait dans chaque série d'expériences une durée fixe; le second durait beaucoup plus longtemps que le premier; quand il me semblait avoir duré autant que le premier, je levais l'index qui appuyait sur un interrupteur Morse; un signal inscrivait sur un cylindre la durée du premier son et le temps qui s'était écoulé depuis le commencement du second son jusqu'au moment où j'avais levé le doigt. J'ai fait d'ordinaire pour chaque durée du premier son de 30 à 40 observations. Je négligerai les erreurs constantes et me bornerai à considérer les écarts extrêmes qui se sont produits par rapport aux moyennes de la deuxième durée. Les durées considérées du premier son ont été $0^{s\prime},5$, 1^{s}, $2^{s\prime},1$, $4^{s\prime},4$, 9^{s}, $10^{s\prime},8$, 25^{s} et 76^{s}. Pour les 4 premières durées, comprises entre $0^{s\prime},5$ et $4^{s\prime},4$ inclusivement, les écarts extrêmes atteignent de 1/8 à 1/6 de la moyenne; pour les durées de 9 secondes à 25 secondes, ils atteignent de 1/5 à 1/4; enfin, pour la durée de 76 secondes, ils atteignent 1/3. Ainsi donc, pour une première durée d'une minute, et en supposant que la moyenne de la deuxième durée soit également d'une minute, je puis commettre des erreurs en plus ou en moins atteignant environ 20 secondes, tandis que, pour une durée d'une seconde, les erreurs ne dépasseront guère d'habitude $0^{s\prime},1$.

On peut distinguer, dans l'étude de la perception de la durée, des durées *pleines* et des durées (ou des intervalles) *vides*. Mais la distinction a peu de valeur; tout le monde s'accorde, en effet, aujour-

d'hui à reconnaître que les intervalles vides sont au fond, aussi, des durées pleines. La question qui désormais se pose est donc simplement de savoir par quoi ces intervalles sont remplis. On risque fort, en voulant répondre à cette question, de se laisser influencer par des théories préconçues sur la nature des sensations de durée ou de donner comme ayant une valeur générale de simples faits d'observation individuelle Wundt cite comme remplissant les intervalles vides (l'observation serait particulièrement nette avec des intervalles voisins d'une seconde) d'une part une faible sensation de tension dans l'oreille, qu'on pourrait, dit-il, rapporter à la tension du tympan et à l'action du muscle tenseur du tympan, d'autre part des phénomènes émotifs de tension et de relâchement Si on écoute les battements d'un métronome à partir d'un battement déterminé, on remarque, selon Wundt, peu de temps après ce battement, un sentiment de tension croissante, qui atteint son maximum peu de temps avant le battement qui suit, puis se transforme aussitôt en un sentiment de relâchement, qui, à son tour, cède la place, dans la période suivante, à une tension croissante, et ainsi de suite[1]. D'après Meumann, le contenu de la conscience serait formé, pour les durées vides, par des sensations cutanées provenant des parties du corps en contact avec les objets sur lesquels nous nous appuyons et résultant de la pression et du frottement des vêtements, par la perception des bruits faibles du milieu où nous nous trouvons, par des sensations organiques diffuses, par des sensations cutanées dues aux variations de tension de la poitrine pendant la respiration, enfin par les sensations de tension qui accompagnent l'attention[2]. Ces remarques de Meumann sont évidemment un peu théoriques et ne serrent pas la réalité d'assez près.

1. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1903, Bd. 3, pp. 22 ss. — Les observations qui précèdent concernent, chez Wundt, des intervalles limités par des impressions auditives et sont rapportées dans le paragraphe qu'il consacre aux sensations de durée auditives. On remarquera que, d'après la description même de Wundt, il ne s'agit pas en réalité ici de durées auditives. Wundt, rattache d'une façon générale à tort aux durées auditives les intervalles qui n'ont d'auditif que d'être limités par des impressions auditives, telles que les battements d'un métronone.

2. E. Meumann, Beiträge zur Psychologie des Zeitbewusstseins, *Philos. Studien*, Bd. 12, 1896, p. 205. — Pour Meumann, ce ne sont d'ailleurs pas les sensations qui viennent d'être énumérées qui nous servent à estimer les durées vides. Pour lui, l'explication dernière du mécanisme psychophysique de l'estimation du temps doit, suivant toute vraisemblance, être cherchée « dans certaines propriétés générales de la conscience » (p. 206).

Je me suis appliqué à observer méthodiquement ce que j'éprouvais en expérimentant sur des durées vides limitées par des impressions sonores courtes. Avec des durées de 4 secondes, de 2 secondes, d'une seconde, je constate la tendance à fermer la glotte et à cesser de respirer pendant que je fais attention à l'intervalle. La durée de l'intervalle me paraît être celle de représentations (mélangées souvent de sensations) se rapportant aux organes respiratoires et vocaux. Les représentations vocales sont auditives en même temps que tactiles et musculaires (auditivo-motrices). Supposons un intervalle de 4 secondes : j'éprouve faiblement les mêmes impressions que si je chantonnais, par exemple, *ta-ta*, avec intervalle de 4 secondes entre les deux *ta*. Je puis, si je le veux, utiliser les phases respiratoires pour comparer les durées de deux intervalles qui se suivent; j'essaie alors de produire les mêmes phases et les mêmes durées pour le second intervalle que pour le premier et de constater si le quatrième son (limitant le deuxième intervalle) tombe au même moment de la même phase que le deuxième (limitant le premier intervalle). Mais le procédé dont je me sers naturellement consiste, comme je l'ai dit, à immobiliser mes organes respiratoires et vocaux pendant que je fais attention aux intervalles : dans ce cas, ce que je perçois comme durée d'un intervalle, c'est, je crois, essentiellement, la durée des représentations des phénomènes de mouvement ou d'effort qui se produiraient du côté des organes respiratoires et vocaux entre les prononciations successives de deux syllabes comme *ta*; on constate alors des phénomènes de tension thoracique et glottique (précédant l'explosion de la syllabe) et de relâchement (consécutifs à l'explosion) qui expliquent probablement le rôle que Wundt fait jouer à la tension et au relâchement dans la perception de la durée. D'ailleurs, qu'on prononce n'importe quoi, on pourra toujours constater ces phénomènes de tension et de relâchement; ainsi, je suppose qu'on prononce simplement *a*, *a*, *a*... avec intervalle d'une seconde entre deux *a* consécutifs, il y aura tension thoracique et glottique précédant l'émission de chaque *a*, parce que la glotte se rétrécit et qu'il se produit un léger effort thoracique même pour l'émission d'une voyelle comme *a*; ensuite viendra la phase de relâchement.

Avec intervalle d'une demi-seconde, je constate les mêmes phé-

nomènes; le moment de la tension et celui du relâchement se rapprochent, mais se distinguent encore bien. Cela s'accorde avec le fait qu'on peut sans difficulté prononcer des syllabes comme *ta*, *ta*... séparées par un intervalle d'une demi-seconde.

Mêmes résultats avec intervalle d'un quart de seconde, sauf que la période de relâchement est peu distincte.

Avec intervalle d'un huitième de seconde, j'associe encore à la perception de la succession des sons des représentations vocales, mais je ne distingue plus les phases de tension et de relâchement pendant l'intervalle qui sépare deux sons.

Enfin, avec intervalle d'un seizième de seconde, je constate encore des représentations vocales. Il est possible, en effet, de produire avec la luette, la langue, les lèvres des bruits se succédant à intervalles extrêmement courts.

J'ai observé également ce que j'éprouve lorsque je m'applique à estimer des durées pleines. En règle générale, j'ai constaté dans ce cas encore des représentations ou des sensations se rapportant aux organes respiratoires et vocaux. J'ai constaté essentiellement les mêmes phénomènes en écoutant des sons continus, en observant des lumières continues, et en appliquant mon attention à la durée de sensations tactiles continues produites par le moyen d'une bobine d'induction. En comparant les durées de deux sons dont l'un a une durée constante d'une demi-seconde, je chantonne d'ordinaire mentalement quelque chose, par exemple *tâ*, *tâ*. Dans une observation portant sur deux durées d'environ une seconde, je note que j'ai parfois à la fin du premier son l'impression subjective d'une suspension et celle d'une résolution à la fin du second : ce sont là vraisemblablement encore des représentations vocales. De telles représentations s'associent si régulièrement aux perceptions sur lesquelles j'expérimente que je me demande si je ne me suis pas trompé en croyant parfois percevoir simplement la durée d'un son, sans intervention d'aucune représentation non auditive. Les représentations vocales qui s'associent pour moi si facilement à la perception de durées auditives, visuelles, tactiles, persistent souvent après que la perception a cessé, c'est-à-dire que je continue de chantonner, après que le son, par exemple, sur lequel j'expérimentais, s'est éteint, la syllabe plus ou moins vaguement définie dont j'accompagnais la perception du son.

En somme, j'éprouve généralement, peut-être toujours, pendant que je m'applique à observer des durées courtes, des sensations et représentations que je qualifierai, pour abréger, de vocales. C'est comme si je prononçais ou chantonnais mentalement quelque chose. L'élément essentiel est ici, je crois, comme pour la parole mentale, l'élément représentatif; les sensations ne jouent, il me semble, qu'un rôle subordonné, analogue à celui qu'elles jouent dans la parole mentale, laquelle, comme on sait, s'accompagne, en effet, souvent d'innervations musculaires plus ou moins marquées [1].

En écoutant des sons continus d'assez longue durée (d'environ une minute), j'ai parfois, exceptionnellement, remarqué une représentation visuelle, celle d'un cadran sur lequel se mouvait une aiguille des secondes.

Les observations qui précèdent n'ont, il convient d'insister sur ce point, qu'un caractère individuel. Peut-être beaucoup de personnes éprouvent-elles des représentations vocales en percevant attentivement des durées. Mais il en est certainement qui n'en éprouvent pas, ce sont les sourds-muets. On peut supposer que chez eux les représentations vocales sont remplacées par des représentations de simples mouvements et efforts thoraciques.

La perception de la durée est particulièrement précise quand il s'agit de durées pleines ou vides, c'est-à-dire de durées continues, non divisées. *La sensation normale de durée*, d'après cela, *doit être considérée comme étant essentiellement celle d'une durée continue.* Meumann, qui a fait de nombreuses expériences sur la perception de durées divisées, signale que la comparaison de durées vides est facile et sûre, « tandis que les expériences qui ont été faites jusqu'à présent sur les temps divisés montrent que ces temps sont extrêmement difficiles à estimer [2] ». On trouvera chez Schumann des remarques analogues [3]. Münsterberg, de son côté, dit, au sujet

1. Une personne à qui j'ai fait faire quelques expériences sur la comparaison de courtes durées tactiles a constaté également chez elle, accompagnant la perception de ces durées, des représentations vocales. Elle m'a dit, en effet, que, pendant que les impressions tactiles duraient, elle prononçait mentalement *hun, hun* ou *un, un*. Le son que je transcris par *un* représente une espèce de voyelle nasale qu'on émet la bouche complètement fermée; souvent je pourrais transcrire à peu près de la même manière ce que je prononce moi-même mentalement en observant de courtes durées.

2. E. Meumann, *Philos. Stud.*, Bd. 12, 1896, p. 137.

3. F. Schumann, Über die Schätzung kleiner Zeitgrössen, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Bd. 4, 1893, p. 43.

d'expériences avec deux durées différemment divisées (c'est-à-dire remplies, par exemple, l'une avec des battements lents, l'autre avec des battements rapides d'un métronome), que l'observateur non exercé se sent tout d'abord, lorsqu'il s'agit de comparer de telles durées, « presque désemparé » (*beinahe ratlos*) [1]. La difficulté qu'on éprouve à comparer des durées continues et des durées divisées ne disparaît même pas, d'après ce que j'ai pu constater, par l'exercice. Ainsi, à la fin de nombreuses expériences dans lesquelles j'essayais de comparer une durée (d'environ 2 secondes) remplie par un son continu et une autre durée pendant laquelle des sons brefs se succédaient à intervalles de 1/10 de seconde, j'ai noté ceci : « J'ai toujours eu l'impression, même à la fin des expériences, d'être très incertain. En somme, la discontinuité avec les vitesses considérées constitue un très grand obstacle à l'appréciation de la durée. » D'après cela, les chiffres qu'on trouve dans diverses études, relatifs à l'influence de la division sur l'appréciation de la durée, doivent être considérés comme n'ayant qu'une médiocre valeur. Il faut, il est vrai, faire ici une distinction : la division n'entrave la perception de la durée que lorsque les intervalles entre les impressions dépassent une certaine longueur; si les impressions, supposons des sons, se succèdent à intervalles très courts, de 1/50 de seconde, par exemple, ou même davantage, le son prend une sorte de continuité et on apprécie alors la durée avec autant de sûreté que s'il était parfaitement continu.

A ce qui précède on fera peut-être une objection : c'est que, quand nous entendons un morceau de musique, nous percevons comme égales des durées (temps, mesures) divisées de façons très diverses. Mais il ne me semble pas que d'ordinaire nous percevions l'égalité des temps musicaux, par exemple; si nous la percevons parfois avec quelque précision, c'est, je crois, que nous accompagnons la musique réellement ou subjectivement de mouvements donnant lieu à des sensations ou des représentations continues. L'important, en musique, n'est pas que celui qui entend *perçoive* l'égalité des mesures, c'est que l'exécutant *produise* cette égalité; cela est important surtout lorsque la musique doit accompagner les mouvements de la marche ou de la danse.

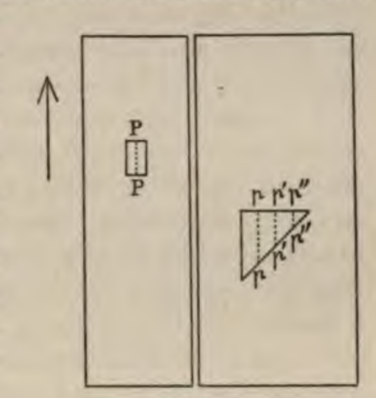
1. H. Münsterberg, *Beiträge zur experimentellen Psychologie*, Heft 4, 1892, p. 93.

Un caractère des sensations de durée qui présente un grand intérêt théorique, c'est qu'*une durée objective déterminée nous paraît la même par quelque sens que nous la percevions.* Nous n'éprouvons aucune difficulté à comparer des durées *hétérogènes* (j'appelle ainsi les durées de sensations de sens différents). J'ai vérifié le fait que des durées hétérogènes paraissent égales pour une durée de $1^{s},6$ que je comparais tantôt à une de $1^{s},2$, tantôt à une de $1^{s},6$, et tantôt à une de 2^{s}. Dans une première série d'expérience un son continu était suivi d'un son également continu; dans une deuxième, le même son était suivi d'une excitation tactile; enfin, dans une troisième, une impression visuelle continue était suivie d'un son continu. L'intervalle entre les deux impressions successives était de $0^{s},8$. J'ai trouvé que dans la grande majorité des cas deux impressions qui se succédaient m'ont paru égales ou inégales (la plus courte paraissant la plus courte et la plus longue la plus longue) lorsqu'elles l'étaient en réalité; peut-être y avait-il simplement, dans la troisième série d'expériences, une légère tendance à percevoir l'impression visuelle comme un peu plus longue que le son de même durée qu'elle, ce qui pourrait s'expliquer par la persistance plus longue de l'impression visuelle.

Dans une série d'expériences plus exactes, je me suis borné à comparer un son continu et une excitation tactile continue, non douloureuse, séparée du son par un intervalle de 2 secondes. A titre de contrôle j'ai comparé aussi deux sons. Dans le premier groupes d'expériences, le son précédait l'excitation tactile; il durait $2^{s},13$. J'ai trouvé, dans ces conditions, que le deuxième son paraissait égal en durée au premier quand il durait $2^{s},38$ et que l'excitation tactile paraissait égale au même son quand elle durait $2^{s},37$; ces chiffres sont les moyennes de 20 observations. On peut donc conclure qu'un son et une excitation tactile durant environ 2^{s} paraissent égaux.

Je me suis servi, pour les expériences précédentes et pour d'autres du même genre, du dispositif suivant, qui m'a donné de bons résultats. Je suppose une expérience assez difficile à réaliser : comparer un son continu et une excitation tactile continue. J'emploie un cylindre enregistreur à axe horizontal mû par un moteur à poids. Sur ce cylindre j'enroule côte à côte deux bandes de papier quadrillé au millimètre dans lesquelles j'ai découpé des

fentes rectangulaires qui laissent le métal du cylindre à nu; je puis, si je le juge utile, diminuer ces fentes en introduisant une bande de papier mince sous le papier quadrillé. Pour empêcher les bandes de glisser, je les fixe sur le cylindre avec un peu de papier gommé. Les divisions du papier quadrillé me permettent de connaître rapidement les dimensions des fentes. Deux lames d'acier (une pour chaque bande de papier) appuient par une de leurs extrémités terminée en pointe sur le cylindre et laissent passer un courant électrique quand elles touchent le métal. Pour obtenir un son continu je me sers d'un diapason de 200 vibrations doubles à la seconde, d'un récepteur téléphonique et d'une pile. Pour maintenir le diapason en vibration persistante, j'emploie un premier circuit ne comprenant pas le cylindre. Ce premier circuit comprend, en fait, la pile, la bobine inductrice d'un petit appareil d'induction à chariot, et le diapason. J'obtiens ensuite un son continu dans le téléphone en intercalant celui-ci dans un circuit dérivé comprenant, en outre, le cylindre; ce son dure tant que la pointe d'acier dont il a été parlé appuie sur le métal du cylindre. Enfin, par le moyen de la bobine induite, j'obtiens des excitations tactiles; le courant passe alors par le cylindre de la même manière que pour le son. Je puis, en éloignant ou rapprochant la bobine inductrice et la bobine induite ou en me servant d'un rhéostat, faire varier l'intensité des sensations produites. On obtient dans le téléphone des sons continus, sans craquements, si on a nettoyé et poli avec beaucoup de soin le métal du cylindre.



Dans la dernière série des expériences mentionnées, où je me suis borné à comparer un son et une excitation tactile, j'ai opéré sans aide, de la manière suivante. Il s'agissait de produire une seconde impression de durée variable, sans que je pusse savoir à l'avance si elle était égale à la première, plus longue ou plus courte. Pour cela, j'ai employé le chariot du constructeur Verdin. Ce chariot portait la pointe destinée à conduire le courant qui devait produire

la seconde impression. La fente, que devait rencontrer cette pointe pendant la rotation du cylindre, au lieu d'être rectangulaire, était, comme l'indique à droite la figure ci-jointe, triangulaire; par conséquent, la pointe, lorsque je la déplaçais, par le moyen du chariot, vers la gauche ou vers la droite, rencontrait le métal pendant des temps plus ou moins longs, représentés par les lignes pointillées *pp*, *p'p'*, etc. Par tâtonnement, en agissant sur la roue du chariot, je cherchais la position de la pointe qui convenait pour que les deux impressions me parussent d'égale durée. Un écran me masquait le chariot et la pointe.

Le dispositif précédent me semble très pratique pour expériences de démonstration. On pourra obtenir des sons intenses, perceptibles pour tout un auditoire, en remplaçant le téléphone par une petite sirène comme celles dont on se sert parfois au lieu de sonneries électriques. Il est facile, d'ailleurs, en modifiant légèrement ce dispositif, de l'utiliser pour produire des durées vides limitées par de courtes impressions. Dans la figure sont représentées les deux bandes de papier placées côte à côte; comme elles sont mobiles l'une par rapport à l'autre on peut augmenter ou diminuer, en faisant tourner l'une d'elles, l'intervalle qui sépare les deux impressions; on arrive d'ailleurs au même résultat en faisant varier les positions des pointes. La feuille de gauche porte une fente rectangulaire. Les deux feuilles sont supposées se déplacer devant les pointes dans le sens de la flèche. Les lignes pointillées représentent les durées des impressions.

On comprendra l'intérêt du fait que des durées hétérogènes égales paraissent égales si on le rapproche de ce qui, au contraire, a lieu pour les intensités. Il nous est impossible de comparer l'intensité d'un son et celle d'une lumière; nous éprouvons même beaucoup de peine à comparer les intensités de deux lumières de couleurs différentes. Remarquons que l'espace ressemble au temps sous le rapport de l'égalité apparente de longueurs hétérogènes égales : nous attribuons approximativement la même longueur à un objet dont nous essayons d'estimer les dimensions par le seul moyen du toucher et au même objet perçu par la vue; si nous essayons de tracer une ligne droite d'un centimètre de long, les yeux fermés, nous lui donnerons en moyenne à peu près la même longueur que les yeux ouverts. Toutefois, on rencontrerait

sans doute, pour l'espace, des cas où la concordance entre la vue et le toucher ne serait pas parfaite. Pour la durée aussi, d'ailleurs, il y a quelques corrections à faire au principe énoncé plus haut. S'il s'agit de temps très courts, les particularités que les divers sens présentent au point de vue de la persistance des impressions pourront influer d'une manière appréciable sur l'estimation des durées. On constate parfois que des durées égales, présentées dans des conditions différentes à un même sens, ne paraissent pas égales; une curieuse expérience a été signalée à ce sujet par Meumann[1]; elle consiste à observer successivement dans la vision directe et dans la vision indirecte une suite d'éclats lumineux se succédant à intervalles de 1/3 de seconde environ; dans la vision indirecte, les éclats paraissent se succéder avec une vitesse sensiblement moindre que dans la vision directe; on remarque en même temps que les intervalles qui séparent les éclats se distinguent beaucoup mieux dans la vision indirecte que dans la vision directe, et il me semble qu'il n'y a pas à chercher d'autre explication du phénomène que la différence d'intervalle qui semble exister ainsi entre les éclats selon qu'ils sont vus directement ou indirectement. On a signalé aussi (Meumann) l'influence de l'intensité des impressions sur leur vitesse apparente de succession, celle du rythme. Sans vouloir nier absolument ces influences, que l'expérience qui vient d'être citée porte *a priori* à croire vraisemblables, je dirai pourtant qu'ayant essayé de constater ces influences en expérimentant avec des sons d'intensité faible et moyenne, je n'ai pu les constater; ainsi, je n'ai pas constaté que des sons de moyenne intensité parussent se succéder plus vite que des sons de faible intensité, qu'un son fort intercalé parmi une série de sons faibles eût pour effet de raccourcir en apparence l'intervalle précédant le son. Des sons alternativement forts et faibles me paraissent se succéder à intervalles égaux, lorsqu'ils se succèdent en réalité à intervalles égaux, et je soupçonne les observateurs qui ont cru avoir constaté le contraire d'avoir rythmé subjectivement la série des sons et perçu en réalité autre chose que les intervalles entre ceux-ci, savoir les intervalles entre, par exemple, des syllabes mentales qu'ils

1. E. Meumann, Beiträge zur Psychologie des Zeitsinns, *Philos. Stud.*, Bd. 9, 1894, p. 275; voir aussi *Philos. Stud.*, Bd. 12, 1896, p. 131.

associaient aux sons et qu'ils croyaient coïncider avec eux alors qu'en réalité elles ne coïncidaient pas exactement[1].

On a attribué souvent au sens de l'ouïe une importance particulière pour nous renseigner sur la durée, et on a voulu en faire le « sens du temps » par excellence. Cette doctrine ne repose, je crois, sur aucun fondement solide; peut-être ceux qui l'ont admise se sont-ils laissé influencer surtout par le besoin de trouver pour le temps un pendant à la vue et au toucher considérés comme les sens de l'espace ; or, il ne restait que le sens de l'ouïe auquel on pût raisonnablement songer à attribuer ce rôle de nous renseigner sur le temps. Nous percevons les durées vides avec une précision peu inférieure à celle avec laquelle nous percevons les durées remplies par des sons; « d'après les expériences que j'ai faites jusqu'à présent, dit Meumann (*Philos. Stud.*, Bd. 12, p. 137), seules les comparaisons des durées de sons pas trop intenses surpassent en exactitude et en constance du jugement l'appréciation de temps vides ». Nous pouvons percevoir le temps par la vue, en observant une lumière qui dure, par exemple, 2 secondes; nous le percevons très aisément par le toucher. Si je jugeais d'après mon observation subjective, c'est le sens du toucher (en prenant le mot *toucher* dans son acception large ordinaire) qui serait pour moi le sens du temps, plutôt que le sens de l'ouïe, attendu que j'accompagne, comme on l'a vu, toujours ou à peu près toujours, subjectivement la perception d'une durée quelconque, pleine ou vide, auditive, visuelle, ou tactile, de représentations vocales de nature plutôt motrice, je crois, qu'auditive, et que ces représentations me paraissent la base essentielle sur laquelle s'appuie mon estimation de la durée. Enfin, remarquons que les sourds perçoivent le temps.

La perception de la durée, comme toute autre perception, s'affine par l'exercice. L'attention, la fatigue, le repos influent sans doute sur la longueur apparente des durées : ainsi, un métronome avec lequel on fait des expériences très prolongées peut paraître battre un peu plus vite ou un peu plus lentement à certains moments qu'à d'autres.

La perception de la durée serait soumise à la loi du contraste, c'est-à-dire que la perception antérieure, la perception répétée surtout,

1. Au sujet de ces influences, voir aussi Schumann, *Beiträge zur Psychologie der Zeitwahrnehmung*, Heft 1, 1899, pp. 92 ss.

d'une durée longue, par exemple, ferait paraître ensuite une durée courte plus courte que si elle n'avait pas été précédée de cette durée longue.

Un grand nombre d'expérimentateurs, opérant avec des durées vides, ont signalé, au sujet de la comparaison de deux durées successives, l'existence d'un *point d'indifférence*; on veut dire par là que, lorsqu'on compare deux durées successives, elles sont égales, en même temps qu'elles le paraissent, pour une certaine longueur: cette longueur serait, d'après la plupart des expérimentateurs, de 0s,7 environ; Wundt estime que ce chiffre est un peu élevé et que le point d'indifférence est, en moyenne, de 0s,6. Lorsque la première durée est inférieure au point d'indifférence, on constate en général que la seconde, pour lui paraître égale, doit être en réalité plus grande qu'elle; elle doit, au contraire, être plus petite que la première lorsque celle-ci est supérieure au point d'indifférence.

Les avis sont partagés en ce qui concerne la validité de la loi de Weber dans le cas de perception de la durée. Wundt trouve que la sensibilité pour les différences de durée suit assez exactement cette loi pour les durées comprises entre le point d'indifférence et l'étendue maxima de la conscience, c'est-à-dire la plus grande durée que la conscience puisse embrasser comme un tout sans la diviser. Il y aurait, d'ailleurs, à distinguer ici, d'après Wundt, le cas des durées vides et celui des durées pleines.

Enfin, signalons l'affirmation par quelques expérimentateurs d'une *loi de périodicité* s'appliquant à la perception des durées. D'après Estel, qui a le premier cru reconnaître une telle loi, l'estimation du temps présenterait son maximum de précision au point d'indifférence et périodiquement d'autres maximums relatifs de précision aux points qui seraient des multiples du point d'indifférence[1]. Cette loi a été l'objet de nombreuses critiques et ne peut être considérée comme solidement établie[2].

1. V. Estel, Neue Versuche über den Zeitsinn, *Philos. Stud.*, Bd. 2, 1885, p. 57.

2. On trouvera un très bon historique des recherches expérimentales qui ont été faites sur le temps jusqu'en 1890 dans Nichols, The Psychology of Time, *The American Journal of Psychology*, vol. III, 1901, pp. 503 ss. Les études les plus importantes publiées depuis, parmi lesquelles je citerai particulièrement celles de Meumann et de Schumann, ont paru pour la plupart dans les *Philosophische Studien* et la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.* Je signalerai aussi un bon travail italien d'Aliotta, publié dans les *Ricerche*

II. — Positions séparées par de courtes durées.

De même qu'une position quelconque dans l'espace suppose un objet pris comme repère, de même toute position dans le temps est rapportée plus ou moins nettement, lorsqu'elle est perçue, à quelque événement. Un phénomène apparaît avant ou après un autre; un événement est premier par rapport à un autre qui est second, etc.

A la notion de position dans le temps se rattachent celles de succession, de simultanéité (identité de position), d'avant, d'après, de commencement, de fin, de premier, second, troisième, etc., dans le temps.

Entre deux impressions qui se succèdent il existe un intervalle. Selon la longueur de l'intervalle qui sépare les deux impressions l'attention se porte spontanément soit plutôt sur l'intervalle lui-même, soit plutôt sur les impressions et leur succession. D'après Meumann[1], l'attention se porterait de préférence sur la succession des impressions tant que les intervalles ne dépassent pas environ $0^s,5$; pour de plus longues durées, elle se porterait de préférence sur les intervalles eux-mêmes. Lorsque des impressions se succèdent très rapidement, sans pourtant se fusionner, on ne perçoit plus à proprement parler leur succession; s'il s'agit de bruits, on perçoit, par exemple, un son rude, et non pas à proprement parler une succession de bruits.

La perception de la succession suppose une synthèse psychologique des sensations qui se succèdent, de même que la perception de 3 objets, par exemple comme formant un nombre 3, suppose une synthèse, un groupement, une unification psychologique des 3 unités. Quand les intervalles entre les impressions successives sont courts, cette synthèse s'opère facilement; à mesure qu'ils croissent, elle s'effectue moins spontanément, avec plus d'effort. *Avec intervalles de plusieurs secondes, la perception de la succession cesse de se produire*,

di Psicologia éditées par le Laboratoire de psychologie de Florence (directeur : F. de Sarlo). On trouvera de nombreux renseignements sur la psychologie du temps dans le 3e volume de la dernière édition (5e) des *Grundzüge der physiologischen Psychologie* de Wundt. Je signalerai enfin le très intéressant chapitre consacré par W. James à la perception du temps dans ses *Principles of Psychology* et un court, mais substantiel résumé d'Ebbinghaus dans ses *Grundzüge der Psychologie*.

1. E. Meumann, *Philos. Stud.*, 9, 1894, p. 266.

à moins de grande attention ; avec très longs intervalles, il ne se produit plus aucune perception de la succession des phénomènes : ainsi, nous ne percevons pas la succession de deux couchers de soleil séparés par un jour d'intervalle. L'intervalle *maximum* pour lequel une perception de la succession est encore possibleest probablement égal à la plus longue durée perceptible. D'après ce que j'ai constaté pour moi-même, la sensation de succession commence à être nette avec intervalles de 2 à 3 secondes ; pour des intervalles plus longs, elle devient peu à peu douteuse ; au delà d'environ 5 secondes elle est très douteuse, et elle cesse incontestablement avec intervallés d'environ 10 secondes ou plus.

On peut distinguer la succession d'impressions identiques et celle d'impressions différentes. Représentons ces successions par *a*, *a*, *a*, *a*... et par *a*, *b*, *c*, *d*.... Dans le second cas, nous povons nous poser non seulement la question de savoir si les impressions sont simultanées ou successives, mais en outre, avec précision, celle de la position de chacune d'elles dans la série. Nous pouvons percevoir *a* comme antérieur à *b*, nous pouvons aussi, si le nombre des impressions est limité, de 4 par exemple, percevoir *a* comme premier, *b* comme deuxième, etc. Si le nombre des impressions devient un peu considérable, de 10 par exemple, la perception de leur ordre deviendra confuse ; en essayant de reproduire immédiatement de mémoire la série, par exemple en essayant de répéter la série des lettres *a*, *j*, *r*, *k*, *m*, *d*, *s*, *v*, *o*, *c*, nous nous tromperons probablement sur leur ordre et même nous pourrons en oublier quelques-unes.

Considérons la série courte d'impressions auditives *a*, *b*, *c*. Nous percevons dans ce cas facilement, en les entendant se succéder, qu'*a* est avant *b* et *c* après. Il s'associe donc à *a*, à *b*, à *c* un *signe local temporel* comme il s'associe un signe local spatial à une impression tactile faite sur un point déterminé de notre corps. On peut rapprocher ces signes locaux d'un phénomène bien connu et qui est peut-être au fond le même, celui de l'association des impressions dans l'ordre où elles ont été perçues et point dans l'ordre inverse. Ce phénomène constitue, comme on sait, une des lois pratiquement les plus importantes de l'association des idées. C'est ainsi que nous pouvons répéter les mots d'une leçon apprise par cœur dans l'ordre où nous les avons perçus, mais non dans l'ordre

inverse. Cette loi se vérifie pour une seule perception : si quelqu'un prononce devant nous la série des chiffres 8, 4, 7, 2, 5, 3, 9, nous pourrons répéter les chiffres dans l'ordre où nous les avons entendus, mais il nous sera impossible, à moins que nous ne nous représentions visuellement la série, de les répéter immédiatement dans l'ordre inverse. Il n'existe, à ma connaissance, aucune tentative d'explication physiologique de ce fait remarquable.

Nous pouvons incontestablement percevoir aussi la simultanéité d'impressions. Une impression visuelle et une impression auditive peuvent nous apparaître comme simultanées; deux éclats lumineux, produits au même moment en deux points différents de l'espace, nous apparaîtront de même en général comme simultanés.

La perception de la succession se produit plus facilement pour des impressions d'un même sens que pour des impressions hétérogènes, c'est-à-dire ressortissant à des sens différents. Le fait se remarque surtout quand on expérimente avec des successions rapides. Si, par exemple, on fait se suivre rapidement, à intervalles égaux, des éclats lumineux et des bruits, on ne groupe pas les uns avec les autres, on perçoit les éclats lumineux, par exemple, comme se succédant les uns aux autres et non pas comme succédant aux bruits. Il se forme subjectivement deux séries indépendantes, l'une composée des éclats lumineux, l'autre des bruits. On peut constater le fait de la manière suivante. On découpe à la périphérie d'un disque en métal un certain nombre de fentes équidistantes; on découpe le même nombre de fentes équidistantes dans un disque en papier mince de moindre rayon; on colle ensuite ou fixe d'une manière quelconque ce dernier disque sur le premier; une pointe métallique par laquelle passe un courant se rendant, comme il a été expliqué précédemment, dans un récepteur téléphonique, appuie sur le métal aux endroits laissés à découvert par les fentes du disque en papier. On fait tourner dans l'obscurité les disques devant un point lumineux qui apparaît chaque fois qu'une fente du disque en métal passe devant. Si les deux disques sont convenablement disposés l'un par rapport à l'autre, les éclats lumineux et les sons se succèdent à intervalles égaux. On peut, du reste, si on juge l'expérience intéressante, et si on n'a pas collé le disque en papier sur le disque en métal, faire se suivre à intervalles inégaux les impressions lumineuses et les sons.

On peut d'une certaine manière rapprocher la durée de la succession. D'abord, remarquons qu'une durée, surtout si elle n'est pas très courte, présente pour la perception un commencement et une fin. D'autre part, on peut faire le raisonnement suivant et établir ainsi entre la durée et la succession un lien logique. Supposons une série indéfinie d'impressions *a*, *a*, *a*... se succédant à intervalles d'1 seconde, puis d'1/2 seconde puis d'1/4 de seconde, et ainsi de suite de plus en plus rapidement. Au-dessous d'une certaine durée des intervalles la succession ne sera plus perçue, elle fera place pour la conscience à une simple durée. Et même, comme on l'a déjà vu, une sensation nette de durée, on pourrait presque dire de durée continue, se produit bien avant que des impressions, se succédant de plus en plus vite, se soient parfaitement fusionnées.

Un être qui posséderait simplement la faculté de perception et la mémoire immédiate pourrait déjà distinguer le passé (immédiat), le présent et le futur. Si j'entends la série de sons *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *d*, par exemple, est actuel, présent au moment où je le perçois, tandis qu'*a*, *b*, *c* sont antérieurs, passés. Si nous écoutons un son continu qui dure 2 secondes, nous éprouvons, à la fin de la deuxième seconde, l'impression que le son cesse, passe.

Supposons maintenant qu'après avoir entendu *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, je les reproduise immédiatement. Au moment où je dirai *c*, je saurai que *d* va suivre, je l'attendrai, il sera futur par rapport à *c*. De même, si j'entends plusieurs fois de suite une série de 5 sons, je m'habitue à la série, j'attends de plus en plus fermement le cinquième son après le quatrième; ce cinquième son, à la fin des expériences, est nettement futur lorsque vient le quatrième.

On voit déjà, par ce qui précède, que le futur suppose le passé, comme l'imagination suppose la mémoire. Il faut déjà avoir vu pour pouvoir ensuite prévoir.

III. — Théories.

D'après Wundt, nous ne pouvons supposer des sensations de temps que là où il y a des mouvements rythmiques. Il entend par mouvements rythmiques des mouvements qui se ressemblent et se répètent à intervalles égaux, comme ceux de la marche, de la respiration, etc. L'origine de nos sensations de temps doit se trouver dans ces mouvements rythmiques. On ne peut la chercher que dans

des mouvements physiologiques rythmiques conscients; on ne peut, par exemple, la chercher dans les battements du cœur, on ne peut la chercher que très peu dans les mouvements respiratoires, qui n'éveillent l'attention que dans des circonstances exceptionnelles. Ce qui convient ce sont, du côté des sensations tactiles, les mouvements de la marche et d'autres mouvements moins uniformes, mais, en somme, rythmiques cependant aussi, comme avant tout ceux des bras et des mains. Nous passons ensuite du toucher à l'ouïe par les articulations vocales; finalement les impressions auditives constituent les cas les plus favorables pour l'analyse des conditions de la conscience du temps. Wundt distingue dans la perception du temps, outre des éléments sensoriels, des éléments émotifs, et même il considère finalement ceux-ci comme les plus importants. Suivant lui, les intervalles vides limités par des impressions auditives sont remplis d'une façon à peu près uniforme par des sensations de tension venant des oreilles et qui constituent l'élément sensoriel; il cite ensuite, comme contenu principal de ces intervalles, l'élément émotif constitué par des sentiments de tension et de relâchement. Supposons une suite de battements d'un métronome; le sentiment de tension atteint, d'après Wundt, son maximum immédiatement avant le moment du battement, puis se résout brusquement en un sentiment de relâchement pour recommencer après cela à croître et ainsi de suite. Dans l'intérieur de l'une des périodes ainsi déterminées chaque point de la courbe du sentiment correspond à un point semblablement situé d'une autre période. Les sentiments ainsi présents à un moment quelconque *a* ou *b* forment, en se fondant avec les éléments sensoriels présents en même temps, les *signes temporels*, d'après lesquels chaque impression de la série est ordonnée dans le temps; deux signes temporels concordants *aa*, *bb*, font placer les sensations auxquelles ils se rapportent à des moments correspondants des phases qui se suivent du cours du temps. Les *signes temporels* se distinguent des *signes locaux* en ce que ceux-ci sont purement sensoriels, tandis que les premiers renferment, comme on l'a vu, outre des éléments sensoriels, des éléments émotifs[1].

Les défauts de l'explication précédente me paraissent être les

1. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Bd. 3, 1903, pp. 1 ss.

suivants. Wundt n'a nullement prouvé qu'on doive chercher l'origine de nos sensations de temps dans des phénomènes rythmiques, par exemple dans les mouvements de la marche. Les mouvements de la marche durent comme tous autres mouvements, les mouvements non rythmiques durent aussi bien que les mouvements rythmiques, les phénomènes physiques quelconques, les sons, par exemple, durent tout comme nos mouvements; on ne voit donc pas pourquoi nous percevrions la durée des mouvements de la marche plutôt que celle de n'importe quels autres mouvements ou que celle des sons qui se produisent autour de nous. Tout ce qu'on peut admettre, c'est que l'habitude que nous avons des mouvements de la marche imprime en nous fortement le souvenir de leur durée et qu'il nous est plus facile de reproduire assez exactement de mémoire, avec la main par exemple en frappant sur la table, le rythme de la marche que la durée de mouvements qui nous sont moins familiers; de même nous avons un souvenir assez net de la longueur de notre main, parce que nous la voyons continuellement. D'autre part, la perception de la ressemblance des parties de périodes successives n'est pas du tout la même chose que la perception de positions déterminées dans le temps; toutes les parties correspondantes se ressemblent : pourquoi ne paraissent-elles pas occuper la même place ou à peu près la même place dans le temps? En somme, l'explication de Wundt pourrait se défendre pour les diverses positions qu'on peut distinguer dans une même période, mais il me paraît impossible de l'appliquer aux périodes tout entières elles-mêmes et aux parties correspondantes de ces périodes; pourquoi telle période est-elle perçue comme venant dans sa totalité après telle autre? En outre, Wundt ne distingue pas suffisamment, dans sa théorie, la perception des durées et celle des positions. Quant aux faits qu'il cite, je crois pouvoir affirmer pour ma part que je n'éprouve pas, en écoutant se suivre les battements d'un métronome, de sensations de tension dans les oreilles; et, quant aux sentiments de tension et de relâchement, ils ne sont vraisemblablement pas autre chose que des représentations (accompagnées peut-être parfois de mouvements véritables) de mouvements et d'efforts respiratoires ou vocaux, représentations qui paraissent s'associer, en effet, très facilement à toute perception attentive d'une durée.

Münsterberg a soutenu cette doctrine que des sensations musculaires de tension, produites par des contractions réelles ou par le souvenir de telles contractions, sont la base de notre sentiment immédiat du temps. L'accroissement de la tension musculaire entre un signal et l'impression attendue donne la notion du temps les séparant. Pour les petits intervalles inférieurs à environ 1/3 de seconde, le degré d'affaiblissement du souvenir immédiat de l'impression jouerait un rôle prépondérant pour nous renseigner sur le temps. Münsterberg cite aussi, comme exerçant une influence, la persistance de l'excitation de l'organe périphérique. La tension se relâche plus ou moins vite; l'attention apportée au temps ralentit ce relâchement. Le relâchement, dans ces conditions, de la tension provoquée par une première excitation n'est pas complet, pour les durées courtes, au moment de la deuxième excitation; la nouvelle impulsion à une tension plus énergique se produit donc avant que la tension antérieure n'ait atteint son minimum; le temps écoulé est représenté ainsi pour la conscience par un certain degré de diminution de la sensation de tension. Si maintenant une troisième excitation provoque la même tension que la première, la décroissance de la tension se produira de la même manière, de sorte qu'au moment d'une quatrième excitation, limitant un intervalle égal au premier, la tension aura le même degré qu'au moment de la deuxième excitation; elle sera plus grande, au contraire, ou moindre si le deuxième intervalle est plus court ou plus long que le premier. Münsterberg examine encore et explique de manière analogue d'autres cas plus compliqués que le précédent. Un facteur très important serait, d'après lui, la respiration; il a essayé d'en vérifier l'importance expérimentalement, en comparant les résultats obtenus sans qu'il y eût attention aux mouvements respiratoires et ceux obtenus en faisant correspondre les commencements des durées à apprécier aux mêmes phases de ces mouvements[1]. Les expériences de Münsterberg ont été vivement critiquées, et les résultats qu'il a obtenus sont contredits par ceux d'expériences de contrôle faites par Meumann qui a trouvé que l'estimation de la durée était moins exacte quand elle s'appuyait sur l'observation

1. H. Münsterberg, *Beiträge zur experimentellen Psychologie*, Heft 2, 1889, p. 1 ss.

des mouvements respiratoires[1]. Il y a, en somme, à retenir surtout de l'étude publiée par Münsterberg les idées théoriques.

Münsterberg, en définitive, identifie (si nous laissons de côté les très courtes durées) l'estimation de la durée à celle d'un degré de tension; or, cette identification n'est pas admissible; nous ne confondons nullement un degré d'effort, qui peut être obtenu plus ou moins rapidement, qui, par conséquent, n'est pas lié nécessairement à une durée déterminée, avec une durée. La doctrine de Münsterberg ne paraît défendable que d'une manière, c'est en admettant que les sensations de tension musculaire dont il parle jouissent seules de la propriété de nous fournir des sensations de durée; ces sensations, dans cette hypothèse, se distingueraient d'autres espèces de sensations, par exemple des sensations de son, de couleur, en ce qu'elles nous procureraient, outre une sensation d'intensité, une sensation de durée. Mais il ne paraît pas facile de trouver des arguments de quelque valeur en faveur d'une telle doctrine. Quant au rôle considérable que tend à attribuer Münsterberg à la respiration, il n'y a aucune objection de principe à lui adresser sur ce point; seulement, les faits s'accordent mal avec cette doctrine prise à la lettre : quand nous sommes attentifs à une durée, comme d'ailleurs à un phénomène quelconque, souvent notre respiration s'arrête, donc ce ne sont pas les mouvements respiratoires qui alors nous renseignent sur la durée; personnellement, je n'ai pas d'ordinaire conscience, en faisant attention à une durée, de me servir pour l'estimer de mes mouvements respiratoires.

La théorie de *Schumann* s'applique à la comparaison de temps vides de courte durée. Schumann est convaincu que le jugement exact dans ce cas est indirect, que l'adaptation de l'attention joue ici un rôle considérable. Il n'affirme nullement cependant que cette adaptation de l'attention soit seule en cause; il ne lui attribue que la très fine sensibilité différentielle pour les petites durées qui se constate chez beaucoup de personnes lorsqu'elles font de longues séries consécutives d'expériences avec le même temps normal.

Si on me donne, dit Schumann, trois signaux brefs en me demandant d'estimer le rapport des longueurs des intervalles compris entre eux, j'attends d'abord, l'esprit tendu, la premier signal.

1. E. Meumann, *Philos. Stud.*, 12, 1896, p. 183.

Après que ce signal s'est produit, la tension de l'attention cesse en général pour des temps pas trop courts, pendant un instant, pour recommencer tout de suite après à croître de nouveau; la même chose se répète après le deuxième signal. Plus l'intervalle est grand, plus la tension de l'attente atteint un degré élevé. Si, d'autre part, le second signal se produit alors que l'attention est encore relâchée, il provoque une impression accessoire de surprise. Schumann croit que ces impressions de tension d'attente et de surprise servent de moyens pour l'estimation des intervalles et de telle sorte qu'un intervalle avant le signal terminal duquel se produit une plus vive tension d'attente paraît plus long qu'un intervalle pour lequel la tension d'attente est plus faible et que tout intervalle rempli par une tension d'attente est jugé plus long qu'un intervalle dont le signal terminal survient à l'improviste[1].

On peut reprocher à Schumann de ne pas chercher à expliquer en quoi consistent les phénomènes de tension de l'attention, de l'attente, auxquels il fait jouer un rôle si considérable dans l'estimation des durées. L'idée de tension fait penser à des efforts musculaires : ne s'agirait-il donc pas simplement, dans le cas d'attente, de degrés d'effort ou de représentations de degrés d'effort? On pourrait peut-être préciser encore davantage et supposer qu'il s'agit d'effort se produisant du côté des organes respiratoires; la doctrine deviendrait alors celle-ci : lorsque nons faisons attention à un intervalle, il se produit du côté des organes respiratoires un effort qui va croissant avec la longueur de l'intervalle (l'intervalle est d'ailleurs toujours supposé court), ou encore il se produit une simple représentation de cet effort, et le degré auquel atteint cet effort, correspondant à la longueur de l'intervalle, constitue un moyen d'estimer l'intervalle. La doctrine, ainsi présentée, ne semble encore pourtant admissible que dans une faible mesure. D'abord, elle tend à substituer l'estimation d'un degré d'effort à celle de la durée elle-même ; elle a, sous ce rapport, le même défaut que celle de Münsterberg; il est beaucoup plus simple d'admettre qu'outre ce degré d'effort qui se constate pour une durée déterminée de l'intervalle, il existe une sensation de durée proprement dite et que notre estimation se base avant

1. F. Schumann, *Beiträge zur Psychologie der Zeitwahrnehmung*, 1899, p. 63 ss. Extrait de *Zeitschrift für Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane*, 1898, Bd. 18.

tout sur cette sensation. Peut-on d'ailleurs admettre qu'un effort aille croissant à proprement parler en intensité avec sa durée? Si je tiens à bout de bras un poids léger, l'impression que j'éprouve après quelque temps n'est pas celle d'un accroissement de l'effort; elle serait plutôt simplement celle d'une plus ou moins longue durée de l'effort. Dans ces conditions, on pourrait soutenir que le degré d'attente dont parle Schumann n'est au fond qu'une certaine longueur, c'est-à-dire une certaine durée de l'attente et qu'en conséquence c'est un cercle vicieux de vouloir expliquer la perception d'une durée par celle d'un certain degré d'attente[1]. Quant à la surprise, c'est là une émotion, et il n'est guère admissible que le degré de cette émotion puisse nous renseigner avec quelque exactitude sur la durée d'un phénomène; il nous serait impossible, en effet, de comparer avec quelque précision, sous le rapport de l'intensité de l'émotion éprouvée, deux cas de surprise. On comprend ainsi que Schumann se borne à considérer le fait même de la surprise en négligeant son degré. En ce sens la surprise pourra, en effet, se produire lorsqu'un signal attendu surviendra plus tôt qu'à l'ordinaire; je dois dire, pourtant, que, personnellement, je n'éprouve en général pas de surprise quand je compare des durées et que la seconde est plus courte que la première.

Je mentionnerai encore la doctrine qui cherche à rattacher l'estimation de la durée à celle du degré d'effacement des images laissées par les perceptions. Des images conscientes peuvent exister sous la forme d'images consécutives dans le cas de la vue; mais il serait téméraire d'affirmer que nous reconnaissons depuis combien de temps s'est produite une impression visuelle à la vivacité de l'image consécutive qui subsiste de cette impression à un moment donné; peu de personnes constatent d'ordinaire ces images consécutives, il faut un certain entraînement pour les voir facilement; d'autre part, leur intensité ne décroît pas régulièrement à mesure que le temps croît, elle croît même à certains moments au lieu de décroître. Restent les souvenirs immédiats des impressions. Or, ces souvenirs, dans beaucoup de cas, n'existent pas à l'état conscient; quand on prononce devant moi une série de 6 à 7 chiffres

1. On pourrait adresser une objection du même genre aux doctrines de Wundt et de Münsterberg.

que je dois ensuite répéter, je n'ai pas ces chiffres présents à l'esprit pendant tout le temps qui sépare la perception de la reproduction; je puis les reproduire *si je veux*, mais ils ne sont pas, ou du moins ne sont que de temps à autre, conscients, tant que je ne les reproduis pas; il en est à peu près, à cet égard, des souvenirs immédiats comme des souvenirs d'événements passés depuis longtemps. On ne peut donc soutenir que c'est d'après l'intensité décroissante de ces souvenirs immédiats qui, en réalité, n'existent qu'exceptionnellement à l'état conscient dans l'esprit, que je puis estimer le temps qui s'est écoulé depuis le moment où j'ai eu la perception qui a laissé dans mon esprit ces souvenirs.

Lipps a insisté cependant sur le rôle que jouerait l'inégal effacement des souvenirs immédiats pour nous faire percevoir les positions relatives dans le temps d'impressions successives [1]. Les sensations, dit-il, naissent, occupent la conscience, s'effacent; les degrés d'effacement de deux d'entre elles, à un moment déterminé correspondent aux positions qu'elles ont occupées primitivement dans le temps; les différences qui existent ainsi entre les images sont traduites par nous en différences de position dans le temps, constituent pour nous des *signes temporels* [2].

S'il s'agit simplement d'intensité, comment expliquer le fait qu'après avoir entendu une série de 6 lettres, nous ne pouvons répéter ces lettres que dans l'ordre où nous les avons entendues? C'est l'inverse qui, au contraire, devrait avoir lieu; car la dernière lettre entendue est celle qui présente, d'après l'hypothèse, la plus grande intensité dans le souvenir, c'est elle, par conséquent, qu'il devrait être le plus facile de retrouver, de reproduire la première, et ainsi de suite pour la cinquième, la quatrième, etc., jusqu'à la première qui, au contraire, étant la plus effacée, devrait être la plus difficile à retrouver et la dernière reproduite. En outre, il est difficile d'appliquer l'hypothèse au cas d'intervalles très courts, de durées uniformes très courtes, c'est-à-dire d'admettre qu'il se produise alors des différences d'effacement suffisantes pour affecter la conscience. D'une manière générale, il est difficile d'admettre qu'il existe entre les images d'impressions successives des diffé-

1. Comparer la subtile étude de Ward sur le temps dans l'*Encyclopædia Britannica*, article Psychology.
2. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, 1883, p. 588.

rences d'intensité comparables comme délicatesse de différenciation aux différences de position dans le temps que nous sommes capables de percevoir [1].

En somme, on peut considérer comme ayant échoué les diverses tentatives qui ont été faites de ramener la durée et la position dans le temps à quelque chose qui primitivement ne serait ni l'une ni l'autre. Il faut donc se résigner à considérer la durée et la position dans le temps comme des propriétés des choses, aussi irréductibles que l'intensité, la couleur, le nombre, etc. Mais cette irréductibilité étant reconnue, il ne s'ensuit pas que tous nos sens doivent nous donner les mêmes sensations de durée, par exemple, et que, si nous considérons deux durées perçues par deux sens différents, nous devons les trouver égales lorsqu'elles sont égales et différentes lorsqu'elles sont différentes. On comprendrait, en effet, très bien, que des durées hétérogènes ne fussent pas comparables ou le fussent difficilement, qu'il en fût de la durée, sous ce rapport, comme de l'intensité. Il reste donc à se demander pourquoi des durées hétérogènes égales paraissent égales et sont si faciles à comparer.

Il me semble qu'on peut faire, pour expliquer cette particularité des sensations de durée, quatre hypothèses : 1° nos différents sens nous donnent des sensations de durée primitivement identiques; 2° il existe quelque organe, quelque centre cérébral spécialement affecté à la perception de la durée: ce centre est en rapport avec tous les sens, et c'est ce qui explique que tous nous donnent la même sensation de durée; 3° un seul sens, supposons le sens de l'ouïe, nous fournit primitivement la sensation de durée, et, par l'habitude de percevoir par la vue certains phénomènes et d'entendre en même temps le bruit qu'ils font, de toucher et d'entendre également en même temps, comme dans le cas de notre parole, de notre marche, que nous percevons à la fois par des sensations auditives et par des sensations tactiles, de voir, de toucher et d'entendre parfois en même temps comme quand, raclant du pied le sol, nous voyons le mouvement de notre pied, percevons ce mouvement par des sensations tactiles et entendons le bruit produit, nous finissons par associer étroitement les sensa-

1. Comparer Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie*, 1902, p. 461.

tions de durée aux sensations du toucher et de la vue elle-mêmes; 4° tous nos sens perçoivent primitivement la durée; mais, au début, des durées hétérogènes ne sont pas comparables pour la conscience: il en est d'elles comme des intensités; peu à peu seulement, en raison du fait que nos sens de l'ouïe, de la vue, du toucher, sont souvent impressionnés en même temps, qu'il est fréquent tout au moins que deux d'entre eux le soient à la fois, il se produit une assimilation de ces sensations de durée primitivement très différentes, ou encore, l'un des sens prend la prépondérance sur les autres et ce sont les sensations de durée qu'il fournit qui servent à estimer désormais toutes les durées.

La première de ces hypothèses paraît improbable, si on juge d'après ce qui se passe pour l'intensité et pour l'espace; l'espace tactile et l'espace visuel primitivement ne peuvent se comparer (voir ci-dessous); les intensités hétérogènes ne deviennent jamais comparables; on a le droit de supposer qu'il en est de la durée comme de l'espace.

La seconde hypothèse s'accorde mal avec le fait que la sensation de durée accompagne toujours quelque autre sensation. Si nous avions un organe central spécial de sensibilité pour la durée, il devrait nous arriver quelquefois de percevoir la durée toute seule, indépendamment de la couleur, du son, etc. On pourrait, il est vrai, objecter, par exemple, le cas de la perception des nombres, qui, elle non plus, ne se produit jamais seule. Mais ne pourrait-on pas prétendre que les sensations de nombre diffèrent elles-mêmes primitivement d'un sens à l'autre, et qu'il n'existe par conséquent pas d'organe central qui leur soit primitivement affecté? Supposons deux points marqués l'un près de l'autre sur une feuille de papier; une personne adulte leur applique le qualificatif « deux » sans hésiter, pendant qu'elle les voit simultanément, comme elle l'applique à deux sons qui se succèdent; mais est-il sûr qu'un enfant commençant à voir et entendre comparerait et identifierait aussi promptement en tant que nombres ces deux points simultanés et ces deux sons successifs?

La troisième hypothèse, à son tour, est peu vraisemblable; tous nos sens sont influencés par les intensités des excitants auxquels ils sont soumis; comment admettre qu'un seul le soit par les durées?

La dernière hypothèse paraît donc, en somme, la plus défendable. A l'appui de cette hypothèse je citerai le fait que j'accompagne d'ordinaire et peut-être toujours toutes les durées que je perçois de représentations vocales; peu importe, d'ailleurs, que les représentations dont quelqu'un accompagnerait la perception de durées quelconques soient de nature vocale ou autre, l'essentiel c'est de savoir si chacun de nous n'accompagne pas régulièrement toute durée qu'il perçoit d'une espèce de représentations toujours la même.

Pour comprendre plus aisément cette quatrième hypothèse, on se rappellera ce qui se constate pour l'espace. On peut considérer comme démontré expérimentalement que l'espace tactile et l'espace visuel sont primitivement si déffèrents qu'ils ne peuvent être comparés l'un à l'autre : des aveugles-nés qu'on a opérés et interrogés avec soin ne reconnaissaient pas, en les voyant, comme rondes, carrées des formes qu'ils distinguaient cependant fort bien et qu'ils reconnaissaient par le toucher être rondes, carrées. Un homme normal, adulte, au contraire, identifie immédiatement l'espace tactile et l'espace visuel; c'est donc qu'il s'est habitué peu à peu à les assimiler, ou plutôt, le sens de la vue, qui a beaucoup plus d'importance que celui du toucher pour la perception de l'espace, a pris le dessus sur celui-ci, l'espace tactile s'est effacé en quelque sorte devant l'espace visuel, et c'est ainsi que, quand un adulte normal touche quelque objet, il juge de sa forme et de ses dimensions comme s'il le voyait simplement, et, s'il le touche dans l'obscurité, souvent il se le représente en même temps visuellement. Les trois sens de la vue, de l'ouïe, du toucher étant importants pour la perception des durées, on ne peut *a priori* affirmer que l'un d'eux doit chez l'adulte prendre de façon marquée, dans le cas de cette perception, la prépondérance sur les deux autres. Il y a probablement ici des différences individuelles, comme il en existe pour la parole mentale, c'est-à-dire que chez les uns la représentation de la durée est peut-être plutôt de nature tactile, chez d'autres de nature auditive, chez d'autres enfin de nature visuelle. A en juger par ce qu'on peut lire dans les travaux relatifs au temps, les représentations visuelles ne jouent probablement en général dans la perception de la durée qu'un rôle effacé. Tandis qu'il est, en effet, souvent question, dans ces travaux de tension,

de sensations musculaires, de sensations venant des organes respiratoires, ce n'est qu'exceptionnellement qu'il y est fait mention de représentations visuelles.

IV. — Longues durées. Successions a longs intervalles.

Nous ne pouvons percevoir que des durées très courtes; nous ne pouvons grouper et percevoir comme successives que des impressions séparées par de courts intervalles. Dans ces conditions, comment arrivons-nous à pouvoir néanmoins parler de durées d'un jour, d'un mois, d'une année, à pouvoir localiser dans le temps des événements séparés par des intervalles aussi longs que les précédents?

En fait, pour arriver à la notion de longues durées, nous avons à notre disposition plusieurs moyens. Nous avons un moyen exact et scientifique, ce sont les horloges et tous les instruments chronométriques; nous apprécions, par le moyen de ces instruments, la durée, sans avoir besoin de la percevoir, de nous la représenter en aucune façon; de même nous pouvons apprécier la température au moyen d'un thermomètre, sans que notre sens de la température intervienne à aucun degré. Un autre moyen exact, mais plus pratique, d'apprécier les longues durées consisterait à compter les battements d'un métronome, les oscillations d'un pendule; nous pourrions, de la même manière, mais le procédé serait moins exact, compter le nombre de nos pas. Nous pouvons compter également par jours, par lunes, par années.

Des moyens peu exacts consistent à estimer les durées d'après nos sensations internes ou nos émotions. C'est ainsi que nous jugeons qu'il doit être l'heure du repas d'après le degré d'appétit que nous éprouvons, que nous concluons qu'une séance à laquelle nous assistons dure depuis longtemps, depuis plus de deux heures par exemple, d'après le degré de fatigue, d'ennui, d'impatience que nous ressentons.

Revault d'Allonnes a insisté récemment sur le rôle des sensations internes dans la perception de la durée. Il cite le cas d'une malade qui, d'une part, n'éprouvait plus ou éprouvait peu la faim, la soif, la fatigue, etc., d'autre part, appréciait mal le temps. « Elle ne

sent pas le temps » ; « elle connaît l'heure, au cours d'une journée, exactement comme elle connaît l'année, le mois, le jour de la semaine : par des procédés mnémotechniques, des points de repère, des raisonnements ». Revault d'Allonnes ne considère, d'ailleurs, comme perdues chez la malade en question que « les durées moyennes » ; il distingue de ces durées les durées longues et les durées courtes ; la malade ne paraissait pas, dit-il, avoir perdu la chronologie des événements autres que ceux de la journée ; et quant aux durées courtes, sensorielles, la perception n'en était chez elle qu'affaiblie [1].

Il ne faut pas s'exagérer ce rôle des sensations internes dans notre appréciation du temps. Elles ne constituent qu'un des nombreux moyens dont nous disposons, à défaut d'instruments chronométriques, pour reconnaître les divers moments de la journée, les autres étant la hauteur du soleil, la direction des ombres, le degré de lumière, les bruits du dehors, les sons des cloches, etc. Il m'est arrivé quelquefois de rentrer à la maison vers une heure, pour déjeuner, croyant qu'il était midi ; la sensation de faim que j'éprouvais me renseignait donc mal. Un jour, pendant le retour d'une pêche à la mer qui avait commencé le matin et duré plusieurs heures, je constatai que j'avais perdu toute notion exacte de l'heure ; me demandant, en effet, à un certain moment, quelle heure il pouvait bien être, je remarquai avec surprise qu'il me paraissait également possible qu'il fût midi ou trois heures [2].

1. Revault d'Allonnes, Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception de la durée, *Rev. phil.*, 1905, 2, p. 592-623.

2. J'ai eu l'occasion d'examiner une malade qui présentait aussi des troubles graves de l'appréciation du temps, mais qui ne se plaignait d'aucun trouble de la sensibilité viscérale. Il s'agissait, il est vrai, chez elle, de l'estimation de très longues durées et non pas de celle des heures de la journée. Entrée à l'asile d'aliénés de Rennes en 1881, elle déclarait, en 1904, que nous étions alors en 1883, que, par conséquent, elle était à l'asile depuis deux ans. Elle raisonnait bien, elle concluait, par exemple, correctement qu'elle devait avoir quarante et un ans, puisqu'elle était née en 1842. Elle se souvenait qu'il y avait eu récemment à l'asile un incendie, mais elle croyait qu'il y avait de cela six mois au plus, alors qu'il y avait près d'un an et demi. Sa mémoire immédiate était bonne : elle répétait, en effet, six chiffres sans faute. Les troubles de sa perception du temps s'expliquent probablement pourtant par un certain degré d'affaiblissement de la mémoire ; elle ne se rappelait pas, en effet, quels peuples avaient fait la guerre de 1870 ; elle disait que le chef du gouvernement était alors (en 1904) Mac-Mahon ; elle citait comme étant ministres à la même époque Grévy, Trochu. — Chez la malade étudiée par Revault d'Allonnes, il existait aussi certainement des troubles de la mémoire ; en effet, elle savait mal, le matin, si elle avait dormi ou si elle avait passé la nuit éveillée (p. 605).

Les « rythmes » physiologiques, c'est-à-dire la division du temps en fractions d'à peu près égale durée par les mouvements respiratoires, par les mouvements de la marche, par les battements du cœur, etc., ne jouent pratiquement aucun rôle dans la perception du temps. Pour pouvoir mesurer une longue durée par le moyen de tels mouvements, il nous faudrait compter le nombre de nos inspirations, par exemple, celui de nos pas, celui des battements de notre pouls; or, qui de nous, sauf tout à fait exceptionnellement, les a jamais comptés dans le but de mesurer le temps? Quant à supposer que nous avons quelque conscience sourde du nombre de fois que notre cœur, par exemple, a battu pendant un temps déterminé, c'est là une hypothèse mystique qui ne s'appuie sur rien.

Quelques personnes prétendent avoir la faculté de se réveiller à une heure déterminée. Il en est aussi qui, leur montre s'étant arrêtée, déclarent pouvoir plusieurs heures après la remettre à l'heure à peu près exactement. Il est difficile d'admettre sans réserve de telles affirmations, qui sont formellement contredites par les faits les mieux établis relatifs à la perception de longues durées; si nous nous trompons parfois de 1/3 sur une durée d'une minute, il n'est pas admissible qu'on puisse ne se tromper que de quelques minutes sur une durée de plusieurs heures; si le fait se produit, ce sera une fois par hasard; ou, s'il se répète, c'est qu'il y aura des raisons qui l'expliqueront. Ces raisons seront, par exemple pour celui qui se réveille à une heure déterminée, les suivantes : le sommeil, chez celui qui doit se réveiller le matin à une heure fixée d'avance, reste superficiel pendant toute la nuit; le dormeur, quand même il ne s'en souviendrait pas au réveil, a en réalité entendu sonner la plupart des heures; il a perçu les bruits de la rue dont beaucoup se produisent à des heures fixes; bref, il a été presque dans l'état de celui qui, par paresse, reste au lit le matin, se donne jusqu'à un certain moment pour se lever, dort à moitié en attendant, et finalement se lève au moment qu'il s'est fixé.

Considérons maintenant les successions et les positions dans le temps. Le moyen le plus sûr, le plus exact dont nous disposions pour localiser dans le temps, c'est d'associer fortement dans notre esprit, par les moyens ordinaires qui nous servent à apprendre quoi que ce soit, aux événements des numéros d'ordre, des dates : de

tels numéros d'ordre sont les numéros des heures, les chiffres désignant les jours du mois, nos âges, les années écoulées depuis J.-C. Nous apprenons, par exemple, ainsi qu'à l'âge de onze ans nous avons fait notre première communion, qu'à l'âge de dix-huit ans nous avons passé notre baccalauréat.

Nous pouvons aussi localiser d'une manière vague par d'autres moyens. Supposons quelqu'un qui ne sache la date d'aucun événement ; il pourra néanmoins localiser quelque peu dans le temps les événements. Il le pourra en retenant des phrases comme celle-ci : « Louis XIV a vécu avant Napoléon Ier », en se représentant que quelqu'un qui passe son baccalauréat est déjà presque un homme, tandis que celui qui fait sa première communion est presque un enfant, en concluant par conséquent que la première communion est antérieure au baccaulauréat.

L'association par contiguïté dans le temps peut jouer un certain rôle dans la localisation d'événements éloignés les uns des autres. C'est ce qui se produit quand les souvenirs de ces événements viennent, pour une raison quelconque, à se suivre immédiatement dans la pensée. C'est ainsi que le fonctionnaire que l'administration oblige à rédiger de temps à autre ses états de services arrive à savoir à peu près par cœur l'ordre que présentent les uns par rapport aux autres certains événements de son existence et localise dès lors tel d'entre eux avant tel autre, comme il localise dans l'alphabet *r*, par exemple, avant *s*, en se répétant la suite *p*, *q*, *r*, *s*....

On a parfois attribué un rôte important à l'intensité, à la netteté des représentations pour la localisation dans le passé : un événement paraîtrait d'autant plus éloigné dans le passé que le souvenir que nous en aurions serait moins vif, moins net. Cette doctrine ne s'appuie pas sur une étude systématique des faits. Si l'intensité et la netteté des souvenirs influent sur la localisation dans le passé, elles n'influent que faiblement. Nous avons, en effet, des souvenirs nets de certains événements éloignés et des souvenirs confus d'événements rapprochés, et cependant nous localisons les uns et les autres correctement. Il n'y a, en somme, pas plus de rapport direct entre la vivacité des souvenirs en général et la distance des événements dans le passé qu'entre l'intensité lumineuse et la distance des objets dans l'espace. Tout au plus pourrait-on

prétendre qu'un souvenir déterminé va décroissant régulièrement en intensité à mesure que les années s'écoulent; encore est-ce contestable et même cela est certainement faux pour beaucoup de souvenirs; car, s'il s'agit d'un souvenir intéressant, il nous revient à la pensée fréquemment, et ainsi son intensité se maintient ou du moins s'affaiblit peu. J'ajouterai que beaucoup de souvenirs nets ne sont pas localisés, ce qui prouve que nous n'utilisons guère la netteté des souvenirs pour estimer la distance des événements dans le passé. J'ai, par exemple, le souvenir net d'une excursion que j'ai faite à l'île de Jersey; or il m'est impossible de dire en quelle année j'ai fait cette excursion; je sais tout simplement qu'il y a longtemps; mais ce n'est pas d'après l'affaiblissement du souvenir que je conclus cela, puisque le souvenir est resté net.

V. — Passé, Présent, Futur.

Une division intéressante du temps est la division en passé, présent et futur. Que signifie cette distinction?

Considérons d'abord le présent, en prenant le mot présent dans un sens relativement précis, et non dans le sens vague qu'on lui donne quand on parle du jour présent, du présent mois et même du siècle présent.

Le présent n'est pas un point mathématique du temps; on peut admettre qu'il a une durée; tout le monde aujourd'hui est d'accord à cet égard. Mais le fait d'avoir une durée appréciable ne caractérise en aucune façon le présent.

Un objet qui est devant nous est présent dans les deux sens du terme, dans le sens spatial et dans le sens temporel. Les sons que nous entendons, les objets que nous touchons sont également présents. Nos représentations sont également présentes, simultanées avec nos sensations actuelles. Nous considérons enfin comme présent sous le rapport du temps, comme actuel, tout événement qui se produit au moment présent, alors que nous n'en sommes nullement témoins, que nous nous le représentons simplement; c'est ainsi que je penserai à ce que fait actuellement, présentement, une personne que je connais.

Il résulte de ce qui précède que le caractère de passé ne s'associe

pas à la représentation comme telle. Il en est de même du caractère de futur. Nous pouvons nous représenter des événements passés, présents, futurs et même des événements qui ne sont ni passés, ni présents, ni futurs, qui sont de pures créations de notre imagination. La représentation d'un événement passé ou futur peut être un phénomène psychologique présent, futur, passé.

Il faut séparer aussi du caractère de passé ou de futur celui d'avoir été ou de devoir être *réel*. Nous pouvons en lisant un roman nous représenter un événement comme passé ou comme futur sans croire pour cela qu'il ait été ou qu'il doive être dans l'avenir réel. Nous pouvons nous représenter un événement comme devant arriver nécessairement, comme étant simplement possible; au point de vue du caractère de réalité, il y aura une différence notable entre les deux cas; il n' y en aura pas, au contraire, sous le rapport du caractère de futur.

En quoi donc consistent ces caractères de passé ou de futur que nous attribuons aux événements et dont, par abstraction, nous formons ces concepts, ces entités que nous appelons le Passé et l'Avenir?

Considérons d'abord le passé. Nous percevons, peut-on dire, le passé primitivement en voyant, entendant, etc., des phénomènes passer, cesser. Ainsi nous éprouverons l'impression caractéristique d'événement passé immédiatement après avoir vu disparaître un homme au coin d'une rue, après avoir entendu cesser un son, après avoir vu éteindre une lumière. Si, après cela, le souvenir nous revient par exemple de l'homme qui a disparu, à la représentation de l'homme pourra s'associer celle de sa disparition, nous aurons alors la représentation de quelque chose de passé. Les objets disparaissent pour nous chaque fois qu'ils passent derrière nous; c'est ce qui explique probablement que certains d'entre nous se figurent le passé « comme une perspective *derrière nous* [1] ».

Quant au futur, c'est l'à *venir*, c'est ce qui *arrivera*. Ces mots *venir*, *arriver* nous indiquent les expériences primitives qui servent probablement plus que toutes autres à former notre notion de futur. Un homme qui vient vers nous, qui arrive sera près de nous dans un avenir plus ou moins éloigné; si nous entendons le bruit

1. Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, 2e éd., p. 70 (F. Alcan).

d'un train qui s'approche, qui arrive, nous pensons que bientôt nous verrons le train, qu'il sera bientôt près de nous. Tous les événements qui se présentent pour nous de la même manière que les précédents ou d'une manière analogue, que nous nous représentons arrivant, venant vers nous réellement ou métaphoriquement, sont des événements futurs; sont futurs également tous les événements dont nous-mêmes nous rapprochons, les événements vers lesquels nous marchons soit réellement, soit métaphoriquement en cherchant à atteindre quelque but.

L'idée de futur, comme on l'a déjà vu, ne peut se constituer que là où la mémoire existe, et suppose des expériences antérieures. Pour que je puisse me représenter qu'un train dont j'entends le bruit sera bientôt près de moi et que je le verrai, il faut qu'antérieurement j'aie constaté que le bruit en question est suivi, peu après, de l'apparition du train et que je m'en souvienne.

Fouillée et *Guyau*[1] ont fait jouer un rôle considérable à l'attente, à l'intention, au désir, à l'appétition dans la formation de notre idée de futur. « L'attente, dit Fouillée, est le germe de l'idée de futur » (p. 90). On peut objecter à cette doctrine, qui tend à placer à la base de notre notion de futur quelque phénomène de nature émotive, que l'idée de futur est avant tout une *idée* et non pas un sentiment, qu'elle doit donc être expliquée essentiellement par des phénomènes intellectuels et non par des phénomènes émotifs. D'ailleurs, l'attente suppose l'idée de futur, et, par conséquent, ne peut servir à l'expliquer. Je n'attends un train que parce que je sais déjà qu'il arrivera; au contraire, si attentivement que je puisse observer une étoile, je ne l'attends pas, parce que je ne me représente nullement qu'elle puisse se rapprocher de moi, venir à ma portée. Dire comme Guyau : « Quand l'enfant a faim, il pleure et tend les bras vers sa nourrice : voilà le germe de l'idée d'avenir » (p. 32) équivaut presque à affirmer que la pierre soutenue par un fil et qui tend à tomber vers le sol a en elle le germe de la même idée. Pourrait-on dire, sans abus de langage, d'un animal stupide, qui n'aura jamais aucune idée quelconque, qu'il a en lui, parce qu'il cherche à attraper une proie, le germe de l'idée d'avenir?

Les événements passés sont d'une manière générale des événe-

1. A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, t. II, 1893, ch. IV; M. Guyau, *La genèse de l'idée du temps.*

ments antérieurs et les événements futurs des événements postérieurs aux événements présents. Les notions de passé, de présent et de futur sont, en ce sens, de simples cas particuliers de celles d'avant et d'après. Le passé, le présent, le futur, sont entre eux comme la suite *a*, *b*, *c*. Le présent *b* étant supposé donné, si, par des expériences antérieures, nous avons appris à associer fortement *b* et *c*, nous penserons immédiatement au futur *c* : c'est ainsi qu'en voyant un enfant dans une position dangereuse, nous pensons immédiatement qu'il va tomber. Le germe de nos idées de passé et de futur doit donc, d'une manière générale, être cherché dans la perception de la succession et la reproduction par la mémoire des successions antérieurement perçues; en outre, il faut poser que le présent se distingue par la vivacité des sensations qui le remplissent à la fois du passé et du futur; si trois sons, *a*, *b*, *c* se suivent assez rapidement, nous avons bien la perception qu'ils se suivent, mais, comme nous ne remarquons aucune différence d'intensité entre les trois impressions, nous ne percevons pas, à proprement parler, *a* et *b* comme appartenant au passé au moment où se produit *c*.

Nous avons parlé antérieurement de la localisation dans le temps, en considérant surtout le passé. La localisation dans le futur se fait essentiellement de la même manière que la localisation dans le passé, et il ne peut en être autrement, puisque c'est avec les mêmes éléments que nous composons le futur et le passé. L'association par contiguïté dans le temps, la connaissance des dates, le raisonnement nous servent donc à localiser dans le futur, comme ils nous servent à localiser dans le passé.

VI. — La représentation du temps.

Nous pouvons nous représenter les durées et les positions dans le temps comme tous autres phénomènes. Nous ne pouvons nous représenter que les durées et les positions perceptibles, c'est-à-dire que les courtes durées et les positions séparées par de courts intervalles.

La représentation des successions est facilitée par la répétition des perceptions et par toutes les conditions dont dépend la stabilité et l'exactitude de nos souvenirs. Si nous entendons un grand

nombre de fois *a*, *b*, *c*, *d*, notre souvenir des positions respectives d'*a*, de *b*, de *c*, de *d* deviendra de plus en plus sûr. A ce propos il est bon de remarquer que dans un très grand nombre de suites d'événements de notre existence les événements sont loin d'être associés entre eux pour notre souvenir aussi fortement que les lettres de l'alphabet ou que la série des chiffres 1, 2, 3, 4, etc. Il est des événements qui ne se sont suivis dans notre existence qu'une fois; par conséquent, on ne peut admettre que la pensée du premier tende fortement, à moins que nous n'ayons apporté une attention exceptionnelle à ces événements, à évoquer celle du second. D'après cela, il faut se tenir en garde contre la doctrine d'après laquelle l'association par contiguïté dans le temps jouerait un rôle direct considérable dans la localisation de nos souvenirs. Quand le souvenir du premier de deux événements qui se sont immédiatement succédé se présente à l'esprit, il n'évoque pas en général la pensée du second; bien mieux, il se peut que nous pensions d'abord au second et ensuite au premier, ce qui est en contradiction avec la loi d'association par contiguïté dans le temps. Très fréquemment, en effet, nous pensons à ce qui a suivi avant de penser à ce qui a précédé, aux effets avant de penser aux causes, et on n'a qu'à parcourir quelque ouvrage où il soit question souvent d'événements qui soient entre eux dans le rapport de cause à effet pour constater que l'auteur très fréquemment cite les effets avant les causes. Nous remontons le cours de notre existence presque aussi facilement que nous le descendons.

Qnand il s'agit de longues durées, nous n'en avons pas de représentations proprement dites. Ainsi, nous ne nous représentons pas la durée d'une année, d'un jour, ni même d'une heure. A proprement parler, une durée d'une année n'est pas plus une durée, psychologiquement, qu'un poids de 10 000 kilos n'est un poids ou qu'une température de 1000° n'est une température. Si parfois de vagues représentations de durées s'associent dans notre esprit aux mots *année*, *jour*, etc., ces représentations ne constituent pas l'essentiel du sens de ces mots, pas plus que la représentation vague d'un effort qui s'associerait par hasard dans notre esprit aux mots *10 000 kilos* ne constituerait essentiellement la signification de cette expression.

D'après cela, il n'est pas très exact de dire que tel siècle, par

exemple, nous paraît plus long que tel autre; il est plutôt plus rempli pour nous d'événements. De même, il serait plus exact de dire que certains discours nous ont beaucoup ennuyés que de dire qu'ils nous ont paru longs.

Ce qui est vrai d'une durée d'une heure l'est, à plus forte raison, du passé, du futur, du temps tout entier. Nous ne pouvons pas, évidemment, nous représenter la durée illimitée du temps, c'est néanmoins en partant de la perception de la durée que nous sommes arrivés peu à peu au concept du temps[1].

La représentation fidèle d'une durée dure à peu près le même temps que la perception d'où elle sort, de même que la parole mentale dure à peu près le même temps que la parole à haute voix. On ne peut donc pas admettre qu'il soit possible, comme quelques-uns l'ont affirmé, d'après certains faits observés dans les rêves et dans la vie ordinaire, de se représenter en un temps très court, supposons une minute, une suite d'événements qui ont duré plusieurs heures. Dans les cas de ce genre, le souvenir peut être très incomplet, et c'est pourquoi il peut durer beaucoup moins que les perceptions antérieures. Ainsi, considérons un exemple cité par Ribot[2], celui de la visite d'un château. On peut se représenter une telle visite, qui a pu durer une heure ou deux, en quelques minutes; mais alors seuls les événements et objets remarquables sont remémorés; on ne refait pas en imagination tous les pas qu'on a dû faire pour parcourir les salles du château, on *revoit* surtout : or, on peut, en effet, en quelques instants, voir un grand nombre d'objets, parcourir du regard des espaces qu'il faudrait un temps très long pour parcourir en marchant.

Comme nons ne pouvons nous représenter de longues durées, il nous est impossible de nous représenter la distance qui dans le temps nous sépare d'événements éloignés. Quand je pense à ce matin, à hier, au mois d'août dernier, je ne me représente pas les intervalles compris entre le moment présent et ce matin, ou hier, ou le mois d'août. Dans les cas de ce genre, ce que je remarque de plus net, ce sont des représentations visuelles : j'associe aux mots *ce matin* la représentation visuelle de la salle où je travaillais ce matin, à *hier* celle d'un endroit où je me suis trouvé hier avec

1. Voir à ce sujet Ribot, *L'évolution des idées générales*, p. 180 ss. (F. Alcan).
2. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, 19e éd., p. 43(F. Alcan).

M. X., à *mois d'août dernier* celle d'une maison où j'ai séjourné à cette époque à la campagne. Il ne faudrait évidemment pas conclure de là que je transforme alors le temps en espace; il est tout naturel, en effet, que les mots en question évoquent les représentations visuelles citées.

VII. — Le Temps et l'Espace.

Je doute qu'il puisse venir à la pensée de quelqu'un ayant fait des expériences sur la perception de la durée de vouloir ramener le temps à l'espace ou l'espace au temps. Il n'en reste pas moins à expliquer ce fait que nous appliquons fréquemment les mêmes désignations à l'espace et au temps. La question est de savoir s'il existe entre le temps et l'espace quelque ressemblance qui permette, par exemple, de parler de la *longueur* de l'un et de l'autre, ou si nous employons parfois les mêmes termes pour l'espace et le temps simplement parce que dans notre expérience l'espace et le temps se présentent souvent ensemble.

La réponse à la question doit être qu'il n'y a pas de ressemblance entre l'espace et le temps et que l'emploi des mêmes termes *point*, *longueur*, *étendue*, *intervalle*, *distance*, *après*, *avant*, *position*, etc., pour l'un et pour l'autre s'explique par le fait qu'ils sont ordinairement associés.

Ainsi, un objet est souvent devant nous dans l'espace en même temps qu'il est présent sous le rapport du temps. De là l'emploi du mot *présent* pour signifier à la fois présent sous le rapport de la position dans l'espace et de la position dans le temps. Souvent nous parcourons du regard ou avec la main les lignes dont nous voulons estimer les longueurs; or, en même temps que nous percevons ainsi des longueurs spatiales, nous pouvons constater, si notre attention se dirige de ce côté, que nous mettons un certain temps à parcourir ainsi du regard ou avec la main les longueurs considérées; dès lors on s'explique facilement que le même mot *longueur* puisse être appliqué à la durée et à l'étendue. De même encore, si nous marchons sur une route, le temps que nous mettons, soit une heure, à parcourir une partie de la route, correspond à l'étendue parcourue. Enfin, tout objet qui se meut parcourt un certain espace pendant un certain temps.

Si nous admettons que le mot *longueur* a primitivement une signification spatiale, nous pouvons dire, en somme, que, quand nous parlons de la longueur du temps, c'est comme quand nous disons que la température monte ou baisse. L'emploi des mots *monter*, *baisser* dans ce dernier cas s'explique, en effet, aussi par l'habitude que nous avons de constater les changements de température au moyen de thermomètres, dans lesquels une colonne liquide monte ou baisse réellement[1]. Le temps, à proprement parler, n'est pas plus long, au sens spatial du mot, que la température n'est, au sens propre des mots, haute ou basse.

Il en est pour les positions comme pour les durées. On parle du futur comme étant en avant et du passé comme étant en arrière; on se sert de la même expression *en avant*, par exemple, pour le temps et pour l'espace parce que généralement les objets qui sont le futur pour nous sont ceux que nous cherchons à atteindre en marchant vers eux, parce qu'ils sont spatialement devant nous, parce qu'ils viennent vers nous qui sommes tournés vers eux.

Il est remarquable que, malgré les nombreux cas où l'espace et le temps sont ainsi associés dans notre expérience, des représentations visuelles ne se produisent qu'exceptionnellement chez beaucoup de personnes, lorsqu'elles perçoivent des durées. Nous avons vu que dans aucune des théories qui ont été proposées pour l'explication de la perception de la durée il n'est fait mention de phénomènes visuels. Chez certaines personnes, cependant, des représentations visuelles, spatiales plus ou moins nettes paraissent s'associer aux idées de temps; elles paraissent accompagner surtout les idées abstraites relatives au temps; « essayez, dit Guyau, de vous représenter le temps comme tel ; vous n'y parviendrez qu'en vous représentant des espaces » (p. 11); « familiarisés avec cette dernière idée (l'idée d'espace), dit Bergson, obsédés même par elle, nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre ; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la

1. En grec, en latin, on ne dit pas, je crois, que la température *monte* ou *baisse*. Je doute même qu'en France un homme du peuple se serve des mots *monter*, *baisser* pour dire que la température est devenue plus chaude ou plus froide.

succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer[1] ».

VIII. — Résumé.

En résumé, tout phénomène psychologique est susceptible de s'accompagner d'une sensation de durée et d'être perçu comme en relation de simultanéité ou de succession avec quelque autre.

La durée peut être considérée comme une propriété des phénomènes; nous percevons la durée d'un son, celle d'une lumière, etc.; il ne nous arrive jamais de percevoir la durée toute seule.

Quand un excitant agit sur l'un de nos sens pendant un temps suffisant, une sensation de durée se produit, qui va croissant jusqu'à un certain point avec la durée de l'excitant. Lorsque celle-ci dépasse quelques secondes, la sensation perd peu à peu de son unité, il se produit une association de mémoire et de perception; en même temps, l'estimation de la durée devient moins précise absolument et relativement; elle est déjà très peu précise lorsque la durée de l'impression atteint 1 minute. On peut admettre, en somme, qu'une sensation une et précise de durée n'est possible que pour des durées inférieures à environ 10 secondes.

La distinction de durées pleines et de durées vides a peu de valeur. Une durée vide est en réalité toujours remplie par quelque sensation ou représentation.

La sensation normale de durée est celle d'une durée continue. On ne peut donc considérer la perception d'une durée de quelques secondes comme étant, par exemple, celle de la durée d'un certain nombre de pas.

Nous comparons facilement des durées hétérogènes, et des durées hétérogènes égales nous paraissent, dans les mêmes conditions, égales. On peut supposer que primitivement il n'en est pas ainsi, qu'il en est d'abord, chez l'enfant, des durées hétérogènes comme des espaces tactile et visuel, et que ce n'est que peu à peu qu'il apprend soit à identifier ces durées, soit, plus probablement,

1. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, p. 76. — Comparer les schèmes et diagrammes chronologiques décrits par Flournoy dans son ouvrage *Des phénomènes de synopsie*, 1893, ch. v et vi. Flournoy déclare lui-même que « le Temps a une invincible tendance à se traduire en Espace » (p. 149).

à associer, lorsqu'il s'agit de durées, des représentations d'une même espèce, par exemple des représentations vocales, à toutes ses autres espèces de sensations et représentations et à substituer l'estimation de la durée des unes à celle des autres.

La perception de la succession suppose une synthèse psychologique des impressions qui se succèdent. Cette synthèse n'est possible également que lorsque les intervalles entre les impressions ne dépassent pas un petit nombre de secondes.

La durée et la position dans le temps ne peuvent se ramener à des phénomènes qui ne seraient primitivement ni des durées ni des positions. Ce sont là des sensations aussi irréductibles que celles de couleur, de son, d'étendue, de nombre.

Nous ne pouvons percevoir ni nous représenter de longues durées, comme celle d'un mois, d'une année, ni des successions séparées par d'aussi longs intervalles. Nous arrivons à concevoir une durée d'une année, par exemple, exactement de la même manière qu'à concevoir une température de 1 000°. Psychologiquement, une durée d'une année n'est une durée que dans le sens où une température de 1 000° est une température. A plus forte raison en est-il de même du temps illimité.

L'emploi fréquent des mêmes mots *longueur*, *intervalle*, *position*, etc., pour le temps et pour l'espace ne prouve pas qu'il y ait ressemblance de nature entre les deux, et s'explique simplement par le fait que le temps et l'espace sont très souvent associés dans notre expérience. De même encore nous disons que la température *monte* ou *baisse* lorsqu'elle croît ou décroît, parce que nous avons l'habitude de voir une colonne liquide monter ou baisser dans les thermomètres, et non parce qu'il y a quelque analogie de nature entre la température et l'espace.

B. Bourdon.

LA SPATIALITÉ DES FAITS PSYCHIQUES

M. Bergson a fait l'effort le plus remarquable peut-être dans la philosophie contemporaine pour sauvegarder la croyance spiritualiste en ce qu'elle a d'essentiel : l'affirmation d'une activité psychique où n'apparaisse aucun élémeut « extensif », qui s'oppose ainsi, malgré les lignes de raccordement ingénieusement tracées, au monde des phénomènes étendus. Le psychologue le plus indifférent aux questions métaphysiques ne peut cependant penser sans inquiétude à ce *moi* qu'une recherche persévérante « dans les profondeurs de la conscience » risque seule de faire apercevoir, avec ses « souvenirs purs » qu'aucune image n'a encore matérialisés [1], avec ses éléments inextensifs dont l'hétérogénéité n'entraîne pas la multiplicité numérique ou la distinction quantitative. Ce moi, domaine de la qualité pure et de la liberté, de la parfaite spiritualité, s'il peut être connu, ne doit-il pas faire l'objet des recherches les plus sérieuses au détriment même des états psychiques vus « par réfraction à travers l'espace [2] »?

Il importe d'abord de nous affranchir de certain préjugé idéaliste qui fait souvent encore mettre hors de pair le moi, le sujet, considéré comme créateur des phénomènes qui constituent le monde extérieur. L'objet de notre connaissance, la nature, est, dit-on, étendu ; le sujet, grâce auquel l'objet représenté existe, échappe aux lois de la nature, il est inétendu, et ses états, loin de s'opposer et de se juxtaposer, se fondent en une seule unité indivise. Mais il faut s'entendre sur ce qu'on appelle le « sujet », représentatif du monde extérieur. La psychologie physiologique nous a rendu le service de réagir contre la psychologie purement introspective, à tel point qu'aujourd'hui il est généralement admis qu'aucune activité mentale n'est possible qu'avec le concours d'organes et de fonctions biologiques. Le sujet, c'est la personnalité psycho-physiologique

1. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 143 (F. Alcan).
2. Id., *Les données immédiates de la conscience*, p. 103 (F. Alcan).

qui occupe dans le monde représenté sa place de phénomène étendu, composé de parties étendues. Bien plus, les représentations de ce sujet, ce sont les objets eux-mêmes, étendus, disposés dans l'espace autour du moi. Pour chacun de nous, le champ de sa représentation, c'est tout d'abord le monde entier tel qu'il le perçoit; ses représentations sont non pas en lui, mais *naturellement* en dehors du moi, extérieures au moi comme elles sont extérieures les unes aux autres. M. Bergson a fort nettement adopté le point de vue du « sens commun » qui est aussi celui de l'observation impartiale : « Notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu et à force d'inductions qu'elle adopte notre corps pour centre et devient *notre* représentation. Ma croyance à un monde extérieur ne vient pas, ne peut pas venir, de ce que je projette hors de moi des sensations inextensives : comment ces sensations acquerraient-elles l'extension et d'où pourrais-je tirer la notion de l'extériorité? Mais si l'on accorde, comme l'expérience en fait foi, que l'ensemble des images est donné d'abord, je vois très bien comment mon corps finit par occuper dans cet ensemble une situation privilégiée. » (« A mesure que mon corps se déplace dans l'espace toutes les autres images varient; celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images[1]. »)

Ainsi expliqué, le privilège du moi cesse d'être celui d'une substance ou d'une activité productive de phénomènes, d'hallucinations plus ou moins « vraies ». L'observation des hallucinations morbides est toute en faveur de l'explication : le sujet halluciné s'adapte à l'objet hallucinatoire[2] et n'a à aucun moment, le sentiment d'une projection, d'une activité mentale créatrice du fantôme; la pression des globes oculaires lui fait voir double l'objet imaginaire, et il ne saurait en être autrement que si le moi pouvait sans contradiction contenir en lui un objet extérieur. Pour qu'il croie être le réservoir d'où s'échappent les objets représentés qui prennent place hors de lui et les uns à côté des autres, il faut que le sujet en vienne à concevoir *en lui* des faits analogues. Cette conception ne peut qu'être ultérieure à la représentation spontanée; elle est le résultat d'une

1. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 36.

2. Les stoïciens distinguaient non sans raison le φάντασμα (objet imaginaire) du φανταστικὸν (production supposée du φάντασμα dans l'esprit), Plutarque, *De plac. phil.*, III, XII.

étude du moi en tant que centre du monde objectif, étude à la fois empirique et logique : empirique quand elle nous montre dans notre personne des organes et des fonctions capables de subir l'influence du monde extérieur et d'exercer sur le même monde une influence considérable; logique, quand inductions et déductions nous mènent à affirmer l'existence d'une *activité psychique* corrélative de la production des phénomènes.

La physiologie nous fait connaître des états de l'œil, du cerveau, de telle ou telle partie du système neuro-musculaire; et nous avons le droit d'affirmer que ces états sont la condition de l'existence, pour nous, des objets extérieurs. Mais l'activité biologique sous toutes ses formes est trop nettement différente des phénomènes représentés pour que nous ne soyons pas amenés à imaginer en nous quelque chose de beaucoup plus rapproché des objets extérieurs; et cela afin d'expliquer la connaissance, rendue quasi mystérieuse par le réalisme grossier qui a transformé les phénomènes en choses tout à fait étrangères au moi. La *connaissance* semble un effet dont un agent, une force, une existence extérieure, doit être la cause; *être* et *connaître* s'opposent de même qu'*être* et *être connu* se distinguent. Le dualisme spiritualiste est la conséquence néfaste de cette séparation du sujet et de l'objet. Pourquoi donc ne pas admettre que *notre connaissance c'est l'existence même des objets*? que notre propre existence au point de vue représentatif se confond avec celle des objets représentés?

Lorsqu'un homme, tenu à l'écart des abstractions philosophiques et de l'analyse phychologique, éprouve un plaisir ou une douleur, s'avise-t-il de distinguer le sujet qui connaît l'émotion de l'objet qui l'éprouve? Pense-t-il *connaître* quelque chose parce qu'il est dans un état agréable ou pénible? Et ici le *connaître* ne se confond-il pas avec l'*être*? Le psychologue parlera en vain de « conscience » ou de « connaissance immédiate »; l'attribution à un « moi », distingué de ses états, de l'une de ses propres modifications, est l'effet de la réflexion, qui sépare, surtout grâce au langage, ce qui ne fait qu'un dans la réalité. Après avoir distingué du moi le plaisir ou la douleur de ce moi, après avoir dit : « Je souffre », on distinguera dans le même sujet le plaisir et la représentation, et l'on dira : « Je connais que je souffre ». Prodige dû à l'analyse et à la parole : le sujet inétendu et connaissant est séparé de l'objet étendu,

modifié, aux multiples éléments ; il est encore plus nettement distinct des autres objets extérieurs au moi étendu. Il est la « substance pensante », « réalité » métaphysique qui ne correspond à aucune expérience, mais d'une importance capitale au point de vue logomachique.

Dans ce centre (que la simplicité d'un terme toujours identique à lui-même : « Je », réduit à n'être qu'un point auquel aboutissent toutes les avenues possibles du monde extérieur), un monde intérieur, celui des représentations, substituts des phénomènes, se constitue peu à peu. La théorie de la connaissance l'exige. Dans son imperturbable logique, le psychologue, héritier du métaphysicien, ne saurait admettre qu'en un point inétendu prennent place des représentations étendues. Les images des phénomènes formeront donc un tout sans multiplicité numérique, d'une hétérogénéité qualitative sans quantité, quelque chose de monstrueux pour l'entendement humain et dont on n'osera affirmer l'existence qu'en se réclamant d'une intuition particulièrement pénétrante. Ainsi M. Bergson nous dotera de « souvenirs purs », états d'âme « inextensifs » qui, sans doute, ne seront pas des représentations des choses, des « images » sous-tendues par le « schème » spatial et voisines des perceptions dont la netteté est indispensable à la complète réalisation du souvenir « matérialisé[1] », mais qui, avec d'autres états analogues, constitueront la pure activité mentale.

Enregistrons un aveu précieux : cet état psychique, « indépendant sans doute, en droit, ne se manifeste normalement que dans l'image colorée et vivante qui le révèle ». Ce n'est donc pas un fait d'expérience normale. Nous ne savons donc pas par expérience ce qu'est cette pure activité psychique concentrée en un point, fatalement inétendue. Nous ne la concevons, plus ou moins vaguement, qu'à la condition de dépouiller notre représentation objective, — « notre perception originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous » [2], — non seulement de toute spatialité, mais de toute qualité sensible, puisque les qualités « participent toutes de l'étendue à des degrés divers [3] » ; puisque nous ignorons ce qu'est une couleur inétendue

1. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 244 et suiv.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 244.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 237.

et que tous les autres attributs des phénomènes « s'associent toujours à la perception d'un mouvement ou d'un objet extérieur[1] ». Ainsi appauvrie, notre représentation ne nous fournit plus que matière à une idée générale d'*activité mentale*.

Dans le moi inétendu, plus de sensations, plus de perceptions, plus d'images concrètes, de souvenirs proprement dits, plus de pensée, car « l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées[2] » et son « essence est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure[3] »; plus d'états affectifs, car « il n'y a guère de passion ou de désir, de joie ou de tristesse qui ne s'accompagne de symptômes physiques ». Dans les « cas simples où aucun élément extensif ne semble intervenir » tels que « les joies et tristesses profondes, les passions réfléchies, les émotions esthétiques »[4], il serait aisé de montrer avec M. Ribot[5] l'influence d'une représentation plus ou moins nette du moi étendu, de l'organisme biologique parfois profondément modifié. Il s'ensuit qu'en admettant que ce moi inétendu existe, il ne peut se suffire à lui-même; isolé du moi étendu capable de « matérialiser » les états de conscience, il est réduit à peu près à néant.

Mais quelle nécessité logique nous oblige à reconnaître son existence? Écartons l'idée d'une cause productrice des phénomènes, car rechercher pour les faits positifs une cause étrangère au domaine de l'expérience serait revenir aux errements d'une métaphysique paresseuse et depuis longtemps condamnée. D'ailleurs le moi inétendu ne pourrait que donner le branle à la matérialisation, à l'objectivation de ses virtualités insaisissables, de ses ombres d'images ou de sentiments : or les représentations des choses, les phénomènes, ne paraissent prendre naissance dans le moi et y résider que dans le cas des faits d'imagination et de mémoire. C'est précisément le souvenir que M. Bergson a choisi pour montrer le rôle du moi purement spirituel dans la vie humaine : Où sont conservés, nous demandera-t-on, ces phénomènes qui ont cessé de faire partie du monde extérieur et que progressivement le moi

1. Bergson, *Les Données immédiates de la conscience*, p. 6.
2. *Matière et mémoire*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 176.
4. *Données immédiates*, p. 6.
5. Ribot, *Psychologie des sentiments*.

ramène à l'état de phénomènes actuels? S'ils restent étendus, quel est le récipient capable de les contenir, distincts et juxtaposés? et ne faut-il pas qu'ils soient réduits à l'état de modifications inétendues, capables de se fondre les unes dans les autres, de ne former qu'une synthèse personnelle?

Le problème ainsi posé ne laisse guère le choix de la réponse. Mais si l'on considère les faits, on s'aperçoit que les phénomènes disparus du monde extérieur ont également disparu de la conscience et que l'on n'a aucune raison de leur supposer des substituts psychiques inconscients; il suffit qu'ils aient laissé des résidus psycho-physiologiques, qu'ils aient engendré les habitudes neuro-musculaires intimement liées à la production de certaines images pour que ces habitudes aient à un moment donné, dans les conditions les plus favorables à leur manifestation, une efficacité particulière. Elles commenceront à se manifester par un état du moi étendu et ne parviendront qu'exceptionnellement à engendrer un phénomène extérieur, tandis qu'elles évoqueront aisément la représentation du moi dans un monde étendu qui n'est pas le monde actuel. Dès le premier moment et jusqu'à sa disparition l'image remémorée ne cesse pas d'être soit un état du moi étendu présent, soit un élément du monde étendu passé et même l'un et l'autre à la fois. On ne voit pas ce qu'elle pourrait gagner à avoir pour origine un de ces « faits psychologiques, toujours donnés ensemble à la conscience immédiate comme un tout indivisé, que la réflexion seule morcelle en fragments distincts[1] », du moment où il faut que ces virtualités pures correspondent à un « état sensori-moteur » dans lequel elles puissent « s'encadrer[2] » pour s'actualiser sous forme de souvenir réel. Quel avantage offre cette mémoire, « toujours présente tout entière à elle-même », qui doit « étendre ses souvenirs sur une surface de plus en plus large » pour qu'on puisse distinguer enfin « dans un amas jusque-là confus le souvenir qui ne retrouvait pas sa place[3] »? La projection de cette hétérogénéité pure et inétendue sur un plan d'images distinctes est-elle donc chose plus aisée à concevoir que l'évocation progres-

1. *Matière et mémoire*, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 184.
3. *Ibid.*, p. 187.

sive des images reconstituant le moi passé et ses milieux sucessifs grâce à des habitudes psycho-physiologiques?

Mais les métaphysiciens ont connu l'obsession de ce point vers lequel semblent devoir converger tous les apports de l'expérience pour constituer la connaissance. Le raisonnement d'Aristote[1] sur l'unité et la simplicité nécessaire du sujet connaissant est sans cesse explicitement ou implicitement renouvelé : si le sujet qui connaît est multiple, ou bien il ne connaîtra qu'une partie par chacune de ses parties et par conséquent ne connaîtra jamais rien dans son ensemble; ou bien il connaîtra l'ensemble de chaque chose par chacune de ses parties et la connaissance du même objet se répétera autant de fois qu'il y aura d'éléments représentatifs. Or ce raisonnement repose sur la conception métaphysique d'une substance simple proclamée nécessaire à la réalisation de l'unité synthétique de la représentation. Les phénomènes étendus, distincts et juxtaposés, semblent, par leur dispersion, en radicale opposition avec la concentration qui permet de les rattacher tous au moi en tant que représentations ou modifications d'un même sujet. Mais cette concentration au profit d'une personne, qui n'est en somme que l'un des objets du monde représenté, est-elle légitime? Si nous oublions pour un moment nos analyses psychologiques, nos inductions et déductions à l'aide d'un langage qui multiplie les entités, les distinctions, les oppositions; si nous revenons à la perception spontanée du monde extérieur, nous constatons qu'il n'est point de représentations en nous, mais des objets, tous étroitement solidaires et au nombre desquels est notre moi. Tous ces objets et moi nous sommes et notre existence est commune; notre existence et notre connaissance se confondent. Nous formons un tout étendu où l'expérience nous fait distinguer des parties composées d'éléments plus étroitement solidaires encore que ces parties ne le sont les unes des autres. L'un de ces objets éprouve des émotions, des désirs, des sensations, par suite des modifications de ses éléments en harmonie avec les éléments extérieurs. Mais il n'est aucune de ces modifications qui ne soit elle-même dans l'étendue, qui ne soit plus ou moins clairement localisée. Quand cet être invente, imagine, il conçoit vaguement dans un espace mal déterminé une forme plus ou moins nette, comme sur un tableau noir le géomètre aperçoit de

1. *De anima*, I.

fugitives figures. Toute sa pensée suppose des images spatiales et se trouve ainsi tout entière dans un espace qui ne se confond pas avec le système des positions occupées par les objets stables, mais qui n'en diffère pas foncièrement. Quand il ferme les yeux et s'efforce de fermer tous ses sens à la perception externe, c'est encore dans cet espace-là qu'il vit; c'est là que se trouve le champ véritable de son activité mentale. On est donc bien loin de pouvoir dire que la pensée, même sous sa forme la plus haute, est exempte de forme spatiale.

D'ailleurs le plus souvent [1] la pensée, et surtout la méditation métaphysique ne serait rien ou à peu près rien sans le « langage intérieur ». Or la parole intérieure ne diffère pas plus de la parole extérieure que l'ébauche de mouvement inhibé ne diffère du mouvement effectué, et dans tous les cas, elle implique tout un jeu d'images kinesthésiques inséparables de la représentation spatiale. M. Egger affirme sans doute[2] qu'elle « n'est pas d'ordinaire accompagnée d'une image tactile »; qu'elle « n'est pas l'objet du jugement de perception externe »; qu'elle n'est pas localisée, est pure de toute association avec des états doués de spatialité, et par elle-même ne possède pas ce caractère. M. Egger nous semble avoir été entraîné à cette négation par le souci de montrer que la parole intérieure « reste mienne »; et aussi peut-être a-t-il méconnu le caractère spatial de toute sensation, caractère reconnu par M. Bergson après Ward et W. James. « Toutes les sensations sont primitivement extensives, leur étendue pâlissant et s'effaçant devant l'intensité et l'utilité supérieures de l'étendue visuelle [3]. » M. Egger affirme que « la parole intérieure est une image simple, une image purement sonore », et l'on a trop souvent dit que l'ouïe est le sens de la pure intelligence pour qu'il ne soit pas besoin de rappeler que jamais le son n'est primitivement situé en nous, qu'il y a vraiment un « espace sonore » dans lequel tout bruit est localisé plus ou moins nettement. Or dans la parole intérieure, il est possible que le sentiment de l'extériorité soit très faible; mais ce n'est point tant chez les « auditifs » qu'il est si affaibli que chez les « visuels » ou les « moteurs », qui voient ou articulent mentalement les élé-

1. Cf. Egger, *La parole intérieure*, p. 285-289 (F. Alcan).
2. P. 124.
3. *Matière et mémoire*, p. 243.

ment verbaux; et chez ceux-ci, à défaut de localisation du son à l'extérieur, nous pouvons aisément constater une production d'images visuelles ou musculaires, non sans spatialité [1].

Les phénomènes de l'attention [2] ne peuvent-ils pas enfin être appelés à témoigner en faveur de la thèse de la spatialité? Tout phénomène objet d'attention se précise, prend une sorte de relief par rapport aux objets environnants; ses éléments sont plus nettement distingués les uns des autres; mais après l'analyse discriminative vient la synthèse, la réunion en un même tout des éléments distingués; par conséquent, le caractère spatial des phénomènes (« ordo coexistentium ») est de plus en plus nettement accusé. L'attention favorable aux processus intellectuels n'a pas d'autres effets : elle permet l'analyse de l'idée, *l'étend* en objets de la même classe et en qualités bien distinctes juxtaposées dans ces multiples objets ou dans celui d'entre eux qui est pris comme type; puis quand le déploiement est suffisant, la contraction s'opère en un schème objectif. S'il s'agit d'un état affectif, l'attention entraîne une localisation plus précise et tend à transformer le sentiment vague, diffus, en une représentation nette, soit d'une partie du moi, soit du moi dans ses rapports avec des objets extérieurs : le plaisir se rapproche de la chose agréable, se situe à mi-chemin entre cette chose et le moi affecté; il en est de même de la douleur, de l'amour, de la jalousie, du désir, de l'admiration, etc.

Il est vrai que l'attention portée sur le moi parvient, de distinction en distinction, à favoriser la conception de ce point central auquel tout le reste semble se rattacher et qui apparaît comme le produit ultime de la réflexion. Mais l'analyse ici encore doit être suivie de synthèse; et si une réflexion imparfaite semble faire découvrir un moi inétendu, une attention soutenue ne peut que nous mener à une synthèse supérieure, dans laquelle le moi avec ses organes et ses fonctions est indissolublement uni à toutes ses représentations

1. « Toutes les fois, dit M. Egger, p. 79, que je me suis remémoré mes paroles intérieures les plus récentes, je les ai trouvées pures de tout élément tactile. » L'introspection pourrait bien donner ici des résultats fort variables : toute parole intérieure s'accompagne chez moi d'une tendance à l'articulation et suppose par conséquent des images kinesthésiques.

2. Par eux-mêmes, en tant que produits d'une coordination neuro-musculaire, d'une systématisation du moi étendu, d'une réaction des centres aux excitations de la périphérie, réaction manifeste sous forme d'expansions et de contractions, les faits d'attention ont une spatialité indéniable.

spatiales, à tous les phénomènes aperçus simultanément. L'unité de ce tout est ainsi assurée beaucoup plus sûrement que par l'hypothèse qui, quelque remarquable que soit l'effort de M. Bergson, nous ramène aux difficultés insurmontables du dualisme spiritualiste.

Grâce à la spatialité des phénomènes psychiques, les droits de la psychologie physiologique sont incontestables : rien n'est plus légitime que de rechercher les rapports constants et nécessaires entre les divers organes du moi (depuis les organes sensoriels jusqu'à la moindre région corticale), soit avec les objets de notre pensée répandus ou concentrés autour de nous, juxtaposés et formés de parties juxtaposées extérieures les unes aux autres; — soit avec les états de ce moi localisés en des régions de mieux en mieux définies. Il n'y a plus, entre l'objet et le sujet, l'abîme creusé par la théorie qui faisait de l'espace la forme des phénomènes extérieurs seulement, et n'attribuait aux faits psychiques que la forme du temps. L'espace est la condition nécessaire de la distinction de tous les phénomènes, de leur synthèse comme de leur multiplicité.

G.-L. Duprat.

SUR UNE FORME D'ILLUSION AFFECTIVE

I

Quoiqu'on ait beaucoup écrit sur les illusions des sens, du cœur et de l'esprit, il me semble que celles qui font l'objet de cet article ont été très peu étudiées. Elles sont de nature affective, mais forment un groupe à part qu'il est tout d'abord nécessaire de circonscrire avec précision. Cette tâche est d'ailleurs assez facile.

S'il s'agissait ici de toutes les illusions dont la cause est affective, notre matière serait presque sans bornes, les sentiments, émotions et passions étant, comme chacun le sait, une source inépuisable d'illusions et d'erreurs. A défaut des psychologues, les moralistes de tous les temps l'ont montré à satiété. Mais nous retrancherons absolument de notre étude les jugements illusoires que nos dispositions affectives — momentanées ou permanentes — nous déterminent à porter sur nos semblables et leurs actes et même sur les choses, c'est-à-dire *en dehors de nous*. Nos tendances attractives et répulsives, sous toutes leurs formes (amour, haine, ambition, orgueil, etc.), suscitent en nous des jugements de valeur sur notre milieu social et physique : ainsi nous attribuons à la nature ambiante notre gaieté ou notre tristesse; notre caractère se traduit en une conception optimiste ou pessimiste du monde; nous jugeons de même dans beaucoup d'autres cas.

Élimination faite de tous ces jugements affectifs dont l'objet est extérieur, il reste un groupe beaucoup plus restreint : les cas où l'illusion reste *intérieure* et subjective au sens strict, où l'individu juge lui-même ses sentiments et se forme une opinion erronée de leur nature ou de leur valeur. Ce petit groupe est le seul que je me propose d'étudier et si, par hasard, malgré la séparation qui vient d'être indiquée, il reste dans l'esprit du lecteur quelque obscurité sur la matière de ce travail, de nombreux exemples l'éclaireront suffisamment dans la suite.

Il s'agit donc d'une illusion de l'observation intérieure et c'est sous ce titre que J. Sully l'a mentionnée dans son livre sur *les Illusions* (ch. XI). Cependant, prise en détail, la question apparaît plus complexe, parce que l'erreur, comme nous le verrons, provient de causes diverses et varie en conséquence.

Tout d'abord une objection se pose : comment un état affectif, au fond assez simple et dont nous avons la conscience immédiate, peut-il être illusoire? Je sens en moi nettement un état d'affection vive, de haine ou d'indifférence; je l'affirme au dehors par mes actes. Il a pour moi toute la réalité de la perception la plus claire : il fait jour, j'entends du bruit. Mieux encore, car il semble que l'état affectif — tout subjectif — sortant de nous-même pour rester en nous-même ne peut donner prise à aucun doute. Cette question n'est qu'un cas particulier d'une autre plus générale : celle de la validité du témoignage de la conscience. On sait les débats qu'elle a suscités et il est inutile de revenir sur un procès qui paraît clos. Sous prétexte que les données les plus simples de la conscience sont directement et immédiatement connues, la plupart des anciens psychologues les tenaient pour évidentes et indiscutables. Pas plus que toute autre, la connaissance de nos états internes n'a de valeur absolue; elle est sujette à des lacunes et à des erreurs qui peuvent être rectifiées. Mais sans nous attarder à des généralités, bornons-nous à notre sujet pour l'analyser.

Dans l'illusion affective, il y a deux moments. (J'emploie ce terme uniquement pour la clarté de l'exposition.)

Le premier moment est un état spontané, réceptif, pour ainsi dire passif. Par la nature de notre esprit, il est accompagné d'une croyance instinctive qui lui confère une réalité. Mais la croyance est insignifiante tant qu'elle ne s'attache qu'à l'état actuel, momentané. Dans cette position fugitive, il n'y a à proprement parler ni vérité, ni erreur, ni par conséquent illusion.

Le second moment est un *jugement*, une affirmation implicite ou explicite et alors l'erreur devient possible. Ainsi, un état momentané, superficiel, est jugé durable, profond ou inversement. Nous croyons descendre dans le tréfonds de nous-même et nous restons à mi-chemin. La vérité affective — au sens expérimental — consiste en ceci : que l'état de conscience soit l'expression exacte, adéquate de notre cénesthésie, de nos tendances et dispositions, au

moment actuel. Or, quand nous signalerons plus loin les causes de l'illusion, on verra que la plus grave, c'est la difficulté de connaître *tous* les éléments constitutifs d'un état affectif donné; la conscience ne les révèle que partiellement; nous acceptons comme une synthèse complète ce qui n'est qu'une fraction de l'événement total; d'où un jugement erroné : et pour qui douterait qu'un état aussi simple que l'illusion affective enveloppe une affirmation, il suffira de faire remarquer qu'elle se renforce par la contradiction, que d'implicite elle devient explicite, si quelqu'un prend devant nous une attitude sceptique et conteste notre verdict.

Il faut maintenant faire connaître d'abord la nature de ces illusions affectives par un exposé de faits, ensuite rechercher leurs causes.

II

Dans la sommaire exposition de faits qui suit, je mentionnerai séparément les *états* affectifs et les *dispositions* affectives. Cette séparation est artificielle, puisque tout état suppose nécessairement une disposition correspondante dans l'organisation de l'individu ; mais l'état est actuel et plutôt instable, la disposition est souvent latente et plutôt stable. De plus cette division permettra de mieux voir les aspects multiples de notre sujet.

I. Les Faits. Commençons par les faits les plus simples, en rapport direct et immédiat avec l'organisme et qui se réduisent à des états de plaisir ou de douleur physiques. La finalité du plaisir et de la douleur — ces deux marques essentielles de la vie affective — est un principe philosophique généralement admis. Les uns l'expliquent par des raisons transcendantes telle que la Providence; d'autres, comme les transformistes, par les conditions d'existence de l'animal et la survivance du plus apte, parce que l'expérience vérifie cette thèse que la douleur accompagne ordinairement les états de désorganisation, le plaisir les processus ou actes utiles; mais les exceptions à cette loi sont nombreuses. Si on a pu en expliquer plusieurs avec quelque apparence de raison, il en est d'autres dont la réduction à la loi me paraît bien difficile et n'a suscité que des justifications fragiles [1]. Un grain de

1. Pour les débats sur ce point, voir notre *Psychologie des sentiments*, 1re partie, ch. VI.

sable dans l'œil, une névralgie dentaire causent une douleur dont la disproportion est énorme avec le dommage subi par l'organisme. Par contre, souvent la dissolution d'organes essentiels à la vie est presque indolore. Le cerveau peut être coupé, cautérisé, sans souffrance notable. Une caverne peut se former dans le poumon, un cancer dans le foie sans que rien nous avertisse du danger. La douleur, cette « sentinelle vigilante » des causes finales, reste muette ou ne nous informe que quand le mal est incurable.

A rigoureusement parler ces faits ne sont pas des illusions affectives au sens exact; mais ils nous indiquent la voie où plus tard il faudra chercher la cause principale de ce phénomène. Si, en effet, le plaisir ou l'indifférence coexistent avec des processus destructeurs ou, inversement, si un état pénible accompagne des processus réparateurs; comme, d'ailleurs, le plaisir et la douleur supposent des conditions physiologiques spéciales, il faut admettre que, dans ces cas, le travail vital s'opère sous des formes diverses et même contraires et par conséquent que l'événement total est plus complexe qu'on ne le suppose sans réflexion.

Voici des faits plus nets d'illusions relatives à la vie organique. Souvent un état de conscience qui simule la faim ou la soif est tenu pour véridique, quoiqu'il n'exprime qu'une irritation anormale du tube digestif. Il y a de même des faux besoins sexuels. On se sent accablé, somnolent et on s'illusionne sur l'approche d'un sommeil réparateur qui ne viendra pas. On éprouve un sentiment de grande fatigue que l'exercice dissipe au lieu d'accroître. Rappelons la joie du paralytique général ou du maniaque, à certains moments de leur évolution morbide, la conscience de bien-être (euphorie) qui envahit et trompe certains malades ou mourants.

Si l'on s'élève aux formes supérieures de l'activité psychique, les cas d'illusion affective abondent : quelques exemples suffiront.

Fréquemment, on s'imagine ressentir pour une personne un attachement profond et solide (amour, amitié); l'absence ou la nécessité d'une rupture en démontrent la réelle fragilité. Là où on supposait un déchirement, tout se passe en tranquillité. Inversement l'absence ou la rupture nous révèlent profonde une affection qui semble tiède et proche de l'indifférence. J'attendais, un jour, l'arrivée très vivement désirée d'une personne; mal disposé au dernier moment, je souhaitais

un retard; une lettre imprévue me l'annonce et, à ma grande surprise, je me sentis tout à fait désappointé. Une forme d'illusion plus rare que la précédente — et sa rareté n'a pas besoin d'être expliquée, — est celle de l'admiration dissimulant l'amour. Des femmes s'éprennent d'un auteur sans l'avoir jamais vu, pour ses œuvres littéraires, artistiques, musicales : d'où correspondance, confidences et le reste. Ainsi pour Chateaubriand, Gœthe et beaucoup d'autres. Plusieurs critiques ont noté ce fait psychologique. « L'admiration littéraire, dit Joubert, n'est chez la femme qu'une forme de l'amour. » Un autre retourne cet adage et dit « cet amour qui n'est chez la femme qu'une forme de l'admiration littéraire ». Évidemment, malgré un fond commun, la psychologie de cette illusion n'est pas identique dans tous les cas et je n'ai pas à en faire ici l'étude. Il y a toujours au début une éclosion d'amour intellectuel, né d'une communauté d'idées et d'aspirations vers un même idéal, enveloppé d'admiration, c'est-à-dire de respect pour celui qui l'a réalisé dans ses œuvres. Parfois l'illusion persiste sans métamorphose; parfois aussi le tempérament et les circonstances se chargent de la dissiper et de révéler franchement l'amour.

Le sentiment religieux n'est pas pauvre en illusions sur sa propre nature. Rappelons le fait tant de fois signalé de l'amour mystique dissimulant une autre forme d'amour moins éthérée ; — fait analogue à cette illusion fréquente où, sous le nom d'amitié, on dissimule l'amour. D'un autre côté, tel se croit sincèrement athée dont les discours et les œuvres sont pénétrés d'un sentiment religieux profond, comme Lucrèce dans son poème *sur la Nature*. Par antithèse, tel autre, profondément convaincu de sa piété, n'est qu'un égoïste qui assure son salut par des pratiques superstitieuses et puériles, mais reste totalement étranger au sentiment du divin.

Régie par l'imagination, la vie esthétique est une mine d'illusions, mais presque toutes échappent à notre sujet, parce qu'elles rayonnent *en dehors* de l'individu, s'appliquent à ses œuvres ou à son milieu ou bien le trompent sur sa vocation, son talent, son habileté technique; bref sur des qualités purement *intellectuelles*. Mais il y a des illusions affectives tout intérieures; celle du littérateur ou de l'artiste qui savoure la joie d'être ignoré du public, voyant en cela une marque de sa haute supériorité, mais qui, s'il pouvait lire au fond de son être, ne découvrirait dans sa joie qu'une consolation de son dépit. —

Une autre illusion plus fréquente est l'engouement, la passion qu'on croit ressentir pour un auteur, pour un art : état artificiel produit, par l'imitation, la suggestion, les influences ambiantes, mais sans attaches profondes dans l'individu.

Il y a aussi les illusions morales. On peut se croire meilleur ou pire qu'on ne l'est. On a conscience sincèrement d'avoir pardonné une offense ou un préjudice et au fond il n'en est rien. D'un autre côté, on se croit quelquefois fort en colère et l'indignation est en réalité très superficielle : ceci est bien fréquent pour les crimes, actes de cruauté et malversations dont on entend le récit. Beaucoup qui s'imaginent *sentir* les injustices sociales ne font guère que se les représenter avec tiédeur et en passant. La vie en commun nous impose certains sentiments convenus qu'on finit par tenir pour réels. « C'est ainsi qu'on a dit que les hommes sont en société moins pour avoir du plaisir que pour croire qu'ils en ont et, pourvu qu'ils ne soient pas blasés, ils trompent eux-mêmes et les autres. » (Sully, *ouv. cité.*)

Je signale en terminant l'illusion affective par *transfert*. Elle consiste à attribuer à autrui notre état affectif actuel. A la vérité, elle sort des limites rigoureuses de notre sujet. Elle est de nature mixte, puisque l'état est en nous, mais que nous le localisons chez un autre. Tel, n'ayant pas conscience d'être triste, se plaint de l'humeur sombre de son entourage. Un autre mal disposé, nerveux, agacé, prétend que son interlocuteur est acariâtre. Le caractère particulier de ces faits et des analogues, c'est que notre état intérieur est extériorisé et localisé hors de nous par un processus qui ressemble à celui de l'hallucination.

Existe-t-il des hallucinations affectives? Cette question n'a été traitée que par un très petit nombre d'auteurs qui sont pour l'affirmative. D'abord, il convient de remarquer que, par nature, l'hallucination affective ne peut être localisée comme l'hallucination sensorielle (vision, audition, toucher) qui est projetée extérieurement au lieu d'origine des perceptions qu'elle simule. Le sentiment est intérieur et les mouvements qu'il provoque ou qui l'accompagnent ne l'extériorisent pas au sens propre. Le caractère hallucinatoire doit donc être cherché ailleurs. Il est dans l'intensité du phénomène qui, bien qu'il ne soit qu'une répétition, un souvenir, une reviviscence d'événement passé, surgit dans la conscience, si complet et si intense qu'il s'impose comme la réalité elle-même. Pitres et Régis, dans leur *Séméiologie des*

obsessions et des idées fixes (1897, pp. 25-26), ont rapporté plusieurs observations qui, pour eux, sont de nature hallucinatoire. Une femme a vu sa grand'mère mourir subitement à table en mangeant sa soupe. Trois jours après, elle est prise de la peur obsédante de mourir comme elle. Quand la malade se met à table, l'angoisse survient et est si pénible quand elle essaie de manger de la soupe, qu'elle a dû y renoncer. La grand'mère est morte un dimanche; la peur est de plus en plus intense à mesure qu'on avance vers la fin de la semaine. — Un homme, très impressionnable, se faisant raser un jour, se vit peu à peu pâlir dans la glace et fut pris de syncope. Depuis, il est toujours en proie à la crainte d'un évanouissement; s'il se regarde dans une glace, il éprouve un état de demi-défaillance. — Les auteurs rapportent d'autres cas similaires et ils en concluent « que cette reproduction de la sensation première, qui en arrive à être reconstituée intégralement soit dans la veille, soit dans le sommeil, est *une sorte d'hallucination* ». Féré (*Pathologie des émotions*, p. 510) appelle de même « l'émotivité morbide » une hallucination du sentiment. En réalité, elle consiste en états affectifs extériorisés ou objectivés. « L'extériorité renforce l'émotion (c'est-à-dire l'état affectif), provoquant des phénomènes physiques aussi intenses que s'il y avait une excitation réelle du dehors, comme dans l'hallucination sensorielle. » Pour plus de détails, je renvoie aux ouvrages cités; ce n'est pas le lieu d'insister : j'ai voulu seulement signaler un sujet d'étude qui me paraît neuf et intéressant.

II. Les Dispositions. J'entends par ce terme des tendances physiologiques et psychologiques, innées ou acquises, existant probablement chez tout homme normal, mais prédominant chez tel homme particulier. Elles sont dans la vie affective l'équivalent des aptitudes intellectuelles pour un art, une science, une profession quelconque : c'est une modalité du caractère, une marque affective[1]. De ces dispositions ou tendances, je ne connais aucune liste qu'on puisse accepter comme complète; ce qui nous est d'ailleurs indifférent : il s'agit seulement d'en énumérer quelques-unes prises au hasard dans l'expérience journalière.

Prenons d'abord pour type les émotions généralement admises comme primitives : peur, colère, tendresse, amour de soi (*selffeeling*). Aux poussées brusques et courtes des formes émo-

1. J'élimine les mensonges du caractère, si bien étudiés par Paulhan (la timidité qui se dissimule sous un masque hautain, l'astuce sous une apparence de bonhomie, etc.). Ils sont très différents de l'illusion sur nos dispositions personnelles. Pourtant, il faut avouer que, *à la limite*, l'illusion et le mensonge demi-conscient sont proches.

tionnelles pures correspondent des dispositions, états plus stables qui donnent au caractère individuel un ton affectif propre, une marque spéciale. Ainsi, on est peureux, irascible, aimable, orgueilleux et ambitieux : inversement on est hardi, pacifique, maussade, porté à l'humilité; il y a aussi la disposition très générale à la joie ou à la tristesse, à l'exaltation ou à la dépression. Ces dispositions, bonnes ou mauvaises, l'individu refuse sincèrement de se les attribuer, quoiqu'elles sont évidentes pour tout le monde, même pour les moins clairvoyants. Il peut tout au plus avouer des moments, des accès; il ne concédera pas une tendance permanente.

Même remarque pour des sentiments plus complexes, tels que les passions. La jalousie en est un exemple excellent par sa banalité même. Il est peu de formes de caractère qu'on répudie plus volontiers, qu'on nie avec plus d'énergie en prétextant des raisons futiles. Quoique l'hypocrisie suppose la pleine conscience, il semble aussi que beaucoup d'hypocrites ne croient pas l'être.

Il faut signaler encore une autre espèce d'illusion : on se déclare incapable d'un sentiment, uniquement parce que les circonstances ne lui ont pas permis de se produire. Ainsi pour l'amour paternel, maternel et pour d'autres affections plus rares. C'est ce qui arrive à beaucoup de gens à l'égard des animaux domestiques (chevaux, chiens, chats). Indifférents aujourd'hui, ils seront très épris demain. Il est rationnel de supposer qu'en pareil cas, la disposition n'est pas très forte; car toute tendance vigoureuse fait éruption d'elle-même; le plus léger excitant suffit.

Ces dispositions latentes, oubliées parce qu'on les ignore, ont une grande influence sur la genèse de l'illusion, comme on le dira plus loin.

Quoique très incomplète, l'énumération de faits qui précède était nécessaire pour fixer les idées et pour montrer que l'illusion affective, même réduite aux limites étroites que nous avons indiquées, n'est pas un phénomène psychologique négligeable.

III

Ces illusions ont des causes secondaires : la faiblesse du jugement, l'impossibilité d'une comparaison directe, la suggestion sous

ses diverses formes, et une cause fondamentale : l'impossibilité de connaître notre vie subconsciente dans son intégralité.

1° La faiblesse du jugement n'est mentionnée que pour mémoire. Inhérente à la constitution d'un esprit individuel, elle impose sa mauvaise empreinte, en général, à toute matière quelle qu'elle soit. Le jugement faux est une infirmité innée, analogue à un vice congénital de la perception visuelle, auditive ou tactile. Il peut dépendre de la débilité de l'attention, de l'inaptitude à saisir les rapports ou de toute autre tare intellectuelle; mais il n'est pas une cause *spécifique* spéciale de l'illusion affective comme celles dont l'examen va suivre.

Je laisse aussi de côté comme trop générale et trop connue une cause permanente d'erreur : l'influence de nos inclinations et passions sur nos jugements.

2° L'impossibilité ou l'extrême difficulté d'établir les jugements sans une comparaison préalable est une cause presque irrémédiable d'illusions. La comparaison suppose deux états coexistants dans la conscience; or les états et dispositions de nature affective ne permettent ni cette coexistence ni même une alternance rapide, parce qu'ils envahissent l'homme tout entier et sont plus profondément enfoncés en lui que les notions intellectuelles, objectives. En effet, la comparaison n'est pas entre deux perceptions, images ou idées; mais entre deux manières de sentir dont l'une, pour exister, doit expulser l'autre. Pour juger que nous exagérons notre amour, il faudrait qu'en restant le même, il devînt plus grand; alors le premier état serait rapetissé par le second. L'athée qui a un fond religieux et l'ignore, devrait pour dissiper son illusion être l'athée vrai, positif, indifférent ou hostile, et en même temps sentir en lui-même les aspirations vagues du sentiment religieux. L'homme à disposition maussade pour se sentir tel devrait se changer brusquement en un caractère aimable. Les mêmes remarques sont applicables à tous les cas ci-dessus énumérés.

On peut essayer de tourner la difficulté en se comparant à autrui pour se juger soi-même avec impartialité. Mais ce n'est qu'un remède précaire et partiel, parce que ne pouvant devenir complètement un autre, notre terme de comparaison reste incertain, mal fixé. De ce rapprochement des deux termes paraît sortir un jugement de fait, de constatation, qui n'est en réalité qu'un

jugement de valeur, d'appréciation, par suite exposé à toutes les fluctuations du jugement affectif. Nous avons une tendance inévitable à nous sus-estimer ou à nous sous-estimer.

Remarquons aussi la difficulté d'une rectification. Pour les illusions sensorielles et intellectuelles, l'opération est facile. Une fausse perception est corrigée par la répétition, par un effort d'attention, par un examen critique; les illusions de la mémoire, par la réflexion, par un calcul chronologique, par le témoignage d'autrui; et il en est ainsi de toutes les illusions qui n'ont pas pour matière un sentiment. Au contraire, l'illusion affective n'est jugée telle que *lorsqu'elle a disparu* pour faire place à un autre état : l'erreur n'est reconnue que rétrospectivement.

Je rattache à la même cause une forme d'erreur qu'on pourrait appeler *l'illusion de la permanence* : elle consiste en ce qu'un état passager nous paraît indéfiniment durable. Cette illusion est très connue en amour, mais on ne remarque pas qu'elle est, en fait, beaucoup plus générale. Un engouement momentané pour les voyages, pour un art, pour une localité, peut nous décider à changer toute notre vie, fasciné par l'illusion que cela durera toujours. « Nous transportons nos habitudes actuelles de pensée et de sentiment dans un avenir très éloigné, imaginant follement qu'à cette lointaine période de la vie ou dans des circonstances très différentes nous désirerons et aimerons les mêmes choses qu'au moment présent [1]. »

C'est un fait d'expérience que nous avons une tendance naturelle à exagérer l'intensité et la persistance du sentiment présent, et cette tendance est d'autant plus forte que le sentiment est plus vif. C'est que l'état affectif étant une expression directe de notre personnalité (*mood*, *Stimmung*) a une puissance d'invasion et de pénétration et même de stabilité qui manque aux états de conscience dont l'origine est hors de nous, comme les perceptions, les images et les concepts.

1. (J. Sully, *Illusions*, p. 305). On pourrait donner beaucoup d'autres exemples. Ainsi l'illusion sur l'abandon après la mort, avouée par le poète dans les vers connus :

Sous la tombe où lentement j'arrive,
Nul ne viendra verser des pleurs.

Les biographes de Napoléon rapportent que, devenu roi de l'île d'Elbe, il rêva quelque temps d'y organiser un état modèle qui rappelait l'utopie de Sancho Pança.

Sans doute cette illusion d'une pérennité chimérique peut être rectifiée : par la réflexion (mais beaucoup ne réfléchissent pas); par l'expérience des autres (on en profite rarement); en sorte que la perspective d'une fin possible reste une représentation sèche et sans efficacité [1].

3° Une troisième cause est la suggestion, qu'elle vienne des autres ou de nous-même.

Le premier cas est le plus fréquent. Pour réussir, la suggestion suppose un caractère plastique et quelque puissance d'imagination. Le procédé d'action est simple; c'est la répétition. Il n'y a guère de sentiment — amour ou jalousie, crainte ou aversion, ou tout autre qu'on ne puisse avec un peu de patience suggérer à un esprit faible. A des gens doués d'un très modeste talent, on peut inculquer l'illusion d'un profond amour pour les arts, les sciences, les lettres, qu'ils ne ressentent pas réellement; par suite la croyance en une supériorité qu'ils n'ont pas et que les mécomptes de la vie ne parviennent pas toujours à dissiper.

L'illusion produite par auto-suggestion est volontaire ou demi-volontaire. Parfois, l'homme réussit à se persuader qu'il aime des gens et des choses, qu'il s'amuse, qu'il s'intéresse à diverses questions. S'il se connaissait mieux, il avouerait que tout cela lui est presque indifférent. Par contre, l'affectation d'indifférence n'est souvent que l'illusion née d'un dépit inconscient.

Je n'insiste pas sur des faits si connus. Le plus souvent, les illusions dont la suggestion est la cause sont artificielles, superficielles et instables.

Faut-il comprendre dans ce groupe les illusions émotionnelles ressenties par beaucoup d'acteurs? Sentent-ils réellement ou n'ont-ils que l'illusion de sentir? La question a été souvent discutée et quelques auteurs semblent avoir compté d'avance sur une réponse unique et uniforme. A tort, car chacun joue selon son tempéra-

1. L'illusion de la permanence, plus fréquente pour l'avenir, se produit quelquefois pour le passé. Quelque aventure ou événement sentimental donne sa couleur à une période de notre vie dont il n'a été qu'une minime fraction; par une illusion rétrospective, l'épisodique devient le principal. Je connais une personne qui, ayant subi dans un asile une opération dangereuse et dont les suites furent longues, a conservé de ce temps « un souvenir délicieux ». Je ne peux l'attribuer qu'aux charmes de la compagnie qui l'entourait; car ceux qui l'ont suivie durant ces longues semaines déclarent qu'alors tout se passa autrement et que le présent réel ne ressemblait pas au passé imaginé.

ment[1]. Pour ceux qui sentent vivement, il me paraît inexact de taxer d'illusion un état qui, si court qu'il soit, est — tant qu'il dure — la réalité elle-même. Ensuite, éliminons les acteurs complètement maîtres d'eux-mêmes. Resteraient les cas moyens; mais étant produits volontairement et artificiellement, ils ne sont guère utiles pour notre étude.

4° La cause dernière et profonde des illusions affectives doit être cherchée dans la nature même du sentiment, dans sa constitution intime. *La conscience ne peut jamais connaître le phénomène affectif dans sa totalité*, parce qu'une partie des facteurs qui le composent échappent à son observation directe. Ces facteurs sont : les uns conscients avec des degrés dans la clarté et l'intensité, d'autres subconscients, d'autres inconscients : les plus obscurs ne sont pas les moins influents.

Le territoire qui s'étend au delà de la conscience claire est difficile à décrire, parce que sur les états subconscients et surtout sur les états inconscients (physiologiques) l'introspection n'a pas de prise.

On a distingué d'abord, à la limite, une conscience « marginale » qui est la portion non « focalisée » de la conscience actuelle et répond au minimum d'attention.

Puis, en s'éloignant de la lumière, le subconscient, terme très usité mais équivoque, puisqu'il semble impliquer l'hypothèse gratuite et improbable que les états qui ne sont plus dans la conscience actuelle restent encore — malgré leur nature évanescente — consciente à quelque degré. Cette vie subconsciente se révèle, on le sait, dans le somnambulisme, l'hypnose et d'autres circonstances plus rares.

Enfin, plus loin encore, l'inconscient, si l'on peut désigner par ce mot négatif certains processus physiologiques qui ne deviennent conscients que par accident.

Sur la nature dernière du subconscient et de l'inconscient, on a le choix entre deux hypothèses. J'avoue pour ma part que l'interprétation physiologique, malgré beaucoup de difficultés et de lacunes, me paraît plus acceptable que celle d'une conscience qui

1. Binet, « Sur le paradoxe du comédien », W. James. *Psych.*, t. II, p. 446, sq., d'après Archer qui a publié sur ce sujet une enquête où les réponses des acteurs sont peu concordantes.

vivrait perpétuellement, sans être connue, sauf par exceptions. Elle est plus simple et ne nous lance pas dans l'inconnaissable[1]. Au reste il est indifférent pour notre sujet qu'on adopte l'une ou l'autre. Dans les deux cas, la conclusion reste la même : c'est que dans ces bas-fonds obscurs sommeillent les dispositions latentes, s'amassent les impressions de la vie organique si importantes pour la formation du caractère et pour le ton général de la vie affective. En conséquence, dans nos sentiments, il y a des éléments connus, peu connus, inconnus; leur action et leur efficacité ne sont pas toujours en rapport avec leur clarté. Une antipathie inavouée couve souvent sous l'apparence illusoire d'une sympathie. On peut s'attendre à une mauvaise nouvelle, à un malheur, même en être certain et avoir pris ses mesures en conséquence : malgré tout, l'évènement produit un choc inattendu qui révèle au fond de nous-même la survivance d'une disposition latente à l'espoir. Le lecteur trouvera dans son expérience beaucoup de faits semblables qui démontrent que la connaissance de nos sentiments est toujours partielle, par conséquent toujours sujette à erreur.

Cette remarque peut être généralisée et ce fait incontestable — de quelque façon qu'on l'explique — qu'il y a en nous une vie souterraine qui n'apparaît qu'en passant et jamais en totalité, est d'une portée très haute : c'est que la connaissance de nous-mêmes (le γνῶθι σεαυτὸν) n'est pas seulement difficile, mais *impossible*. Pour en expliquer la difficulté, on a allégué des raisons morales (influence des passions, faiblesse de la volonté); des raisons intellectuelles (insuffisance du jugement, pauvreté des facultés

1. La défense la plus récente de cette thèse est celle que A. H. Peirce a soutenue dans *Studies in Philosophy and Psychology* (Boston, Houghton, 1906). Il paraît disposé à ramener les processus subconscients au mécanisme de l'inhibition tel qu'il est admis dans la physiologie nerveuse. — Sur la valeur de l'activité subconsciente, on trouve deux opinions extrêmes. Les uns inclinent à la magnifier : elle est la source des guérisons miraculeuses, des révélations supérieures, de l'inspiration créatrice (Myers), des hautes aspirations religieuses, (James). Les autres penchent vers une interprétation péjorative : notamment B. Sidis, *Psychology of Suggestion a research into subconscious Nature of Man*, 1898, New-York, qui fait du moi subconscient un portrait peu flatté : « Il est stupide, sans critique, extrêmement crédule, dénué de moralité, brutal » et son seul mécanisme mental est celui de la brute, l'association par contiguïté » (p. 293 et suiv.). Les deux opinions ne sont pas inconciliables, puisque ces avantages et ces défauts font partie de notre nature et sont inégalement répartis entre les hommes. D'ailleurs nous n'avons pas à traiter cet épineux problème qui a suscité des volumes; l'influence de l'activité subconsciente sur les illusions, constatée *comme fait*, nous suffit.

logiques, irréflexion). Tout cela est remédiable. Ce qui ne l'est pas c'est l'incapacité absolue de connaître notre individualité intégralement et d'en être certain. Ce précepte se heurte donc contre une impossibilité psychologique et finalement physiologique. Son idéal est inattingible et ne peut être qu'une approximation.

IV

Les illusions affectives sont-elles utiles? On peut trouver la question étrange et répondre d'emblée que l'erreur est toujours nuisible. Cette réponse serait précipitée. On oublie que, dans la vie des sentiments, la logique rationnelle ne règne pas seule et que son grand régulateur est la finalité. L'erreur est une non-adaptation et, comme telle, est ordinairement nuisible; la plupart des illusions affectives sont un mal pour l'individu. Mais, suivant la remarque de Tarde, « il y a des erreurs nécessaires parce que, en fait d'inventions nécessaires, il n'y a pas que des vérités ». Or, l'expérience montre que certaines illusions du sentiment sont utiles et la réflexion explique leur utilité.

Laissons les illusions instables, éphémères, moins probantes que celles qui ont quelque durée. L'illusion d'une estime exagérée de soi-même chez la majorité des hommes est un fait banal et la croyance en leur valeur personnelle est parfois d'une extravagance ridicule. Cette tendance à se grandir est de tous les âges : elle apparaît chez l'enfant dès que l'idée de son moi se forme dans sa conscience; elle est au moins aussi grande dans la jeunesse et ne rétrograde pas avec la maturité. « Tout organisme vivant, remarque Sully, lutte ou agit comme s'il luttait avec conscience pour conserver sa vie et promouvoir son bien-être. Les actions des plantes sont clairement en rapport avec les besoins de la prospérité, d'abord de l'individu, ensuite de la série. Les mouvements des animaux inférieurs ont le même but. Ainsi, dans l'hypothèse que l'homme est sorti des formes inférieures par une évolution lente, il est clair que cet instinct à s'étendre doit être le plus profond et le plus indéracinable élément de sa nature et c'est cet instinct qui est au fond du sentiment rudimentaire de l'estime de nous-même[1]. » A titre de contre-

1. Ouvrage cité, p. 320.

épreuve, remarquons les désavantages de l'humilité vraie et de la timidité pour la lutte. Voilà donc une illusion fréquente et multiforme dont l'utilité biologique est évidente.

Il y a d'autres illusions qui, quoique personnelles au sens restreint où nous les étudions, sont si répandues qu'elles ressemblent à des *idola tribus*. Elles se résument en une formule unique : les croyances consolantes fournies par les religions, la morale et même la médecine. Inutile de les énumérer. J'en signale une en particulier : sans parler de l'immortalité de l'âme, la foi en une immortalité posthume dans la mémoire des hommes et le lointain des âges, acquise par les actes ou par les créations intellectuelles, est une illusion affective; car, outre que beaucoup se promettent une immortalité qu'ils n'auront pas, les favorisés n'en pourront jouir puisqu'ils seront morts. Ne voulant produire que des faits nets, incontestables, j'en omets d'autres qu'on a cités quelquefois; l'illusion de l'amour d'après la thèse de Schopenhauer, — elle est trop métaphysique; l'illusion du libre arbitre comme utile à certains stades de la moralité, — son caractère illusoire est contesté et d'ailleurs elle n'est pas rigoureusement de nature affective.

Supprimez ces illusions dans la vie de l'homme et dans celle de l'humanité et une bonne part de ce qu'il y a de grand dans l'histoire disparaît. On ne peut nier leur puissance d'action. Sans doute le grand n'est pas toujours l'utile immédiat; mais la logique n'est pas l'histoire et nous ne sommes pas arrivés au présent par les routes les plus courtes et les plus aisées.

Cette utilité se présente sous un autre aspect. J. de Gaultier a désigné sous le nom de « Bovarysme » le pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est et dans le livre qui porte ce titre, il a étudié le fait dans sa généralité. Notre groupe d'illusions affectives est un cas particulier de cette conception chimérique de soi-même auquel on peut appliquer les considérations philosophiques de l'auteur. L'existence phénoménale apparaît comme une chose en mouvement; devenir autre est la loi de la vie. Or, dans l'être conscient cette loi se transforme en une représentation et devient la nécessité de se concevoir autre pour vivre et progresser. Le « bovarysme » est donc dans son essence un appareil de mouvement. Son mode le plus favorable consiste pour un être à se concevoir autre qu'il n'est dans la mesure où

cette conception nouvelle est assez proche de l'ancienne pour pouvoir s'y ajouter. La possibilité de varier, c'est-à-dire, pour un être conscient, de se concevoir autre *avec efficacité*, est d'autant plus étendue que cet être a varié avec plus de continuité depuis ses origines.

En termes plus strictement psychologiques, la représentation illusoire, si elle est vive, tend en raison de son intensité à se réaliser, par conséquent à nous faire autre — utilement ou non — sans réussir toujours; et c'est aussi pourquoi des illusions tendent à se perpétuer et à apparaître comme une croyance commune permanente.

En résumé, le jugement erroné sur nos propres sentiments provient soit d'un déficit, soit d'un excès.

Le déficit existe dans la majorité et peut-être dans la totalité des cas. Il résulte de notre ignorance ou imparfaite connaissance des facteurs subsconcients.

L'excès est l'œuvre du travail de notre imagination. Nous en avons noté beaucoup de cas; par exemple l'homme qui se donne l'illusion de s'amuser. On ajoute à la réalité, jusqu'au point de la faire autre. C'est la cause principale de cette transformation, utile ou nuisible, qui a été indiquée ci-dessus.

TH. RIBOT.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

NOTES DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE. — LES CONVERSIONS[1]

I

Je me trouvais un dimanche à Pontypridd, un grand centre minier du sud du pays de Galles et un ardent foyer de mysticisme. Mon hôte, Mr D., une des notabilités religieuses de la ville, m'offrit aimablement de me présenter quelques convertis du dernier *Réveil*; j'acceptai avec l'empressement que l'on devine.

Les convertis vinrent au nombre de quatre accompagnés d'un homme que je ne sais comment qualifier, mais qui me paraît répondre assez bien à ce qu'on appelle en littérature sacrée « un homme pieux ». Il a toujours été religieux, et, quand le Réveil a éclaté, il s'est constitué un de ces apôtres obscurs dont l'influence, pour être moins connue, n'a peut-être pas été moins efficace que celle des grands chefs. Tous les cinq, les quatre convertis et l'homme pieux sont des mineurs, dans la force de l'âge, de trente-cinq à cinquante ans, grands, bien développés, solides, les mains calleuses, rien du pseudo-mystique névrosé et débile, avide de sensations nouvelles que nous présente de temps à autre notre vie moderne.

Mrs D. fait les présentations. La glace est vite rompue. Une cordiale sympathie s'établit entre les Gallois et le Français. L'un d'eux me rappelle que j'appartiens aussi à la race celtique et me fait remarquer que nous sommes un peu parents. J'accepte la parenté avec plaisir.

C'est Mrs D. qui, avec un entrain essentiellement gallois, provoque les confidences. « Le Docteur, dit-elle, est venu pour étudier le Réveil et il désire entendre des convertis raconter leur histoire. Qui commence? » Les quatre se regardent. Un brun aux yeux vifs se lève et, sans embarras, bien qu'il s'excuse de ne connaître qu'imparfaitement l'anglais, commence un petit discours assez bien tourné que je résume. « Il était, dit-il, un buveur impénitent. Il avait conscience de son abjection et il en souffrait. Par moment le remords l'étreignait et l'image de

1. Ces notes ont été prises au cours d'un voyage d'études que j'ai fait dans le pays de Galles, au printemps 1906, dans le but d'étudier la psychologie et les résultats du mouvement mystique qui, sous le nom de *Réveil* (*Revival*), s'est développé dans ces dernières années parmi la population galloise. Elles sont empruntées à un livre qui paraîtra incessamment : *Notes sur un mouvement mystique contemporain*, *Le Réveil religieux du Pays de Galles*, F. Alcan, édit.

sa jeunesse où il menait une vie morale, familiale et religieuse l'obsédait. Il a été converti à un meeting d'Evan Roberts[1]. Sa conversion a été soudaine. Il a confessé ses péchés, donné sa *testimony* et, en sortant, s'est fait inscrire comme membre d'une congrégation. » Il y a de cela dix-huit mois. Depuis il est resté sobre et passe pour un chrétien exemplaire.

Le voisin, un grand diable grisonnant, qui n'a cessé de gémir et de soupirer pendant la confession du premier, se lève à son tour. Lui aussi s'excuse de ne pas être orateur, mais « Dieu sait qu'il parle pour sa gloire et il lui viendra en aide ». S'adressant à moi avec une familiarité toute celtique, il fait le récit de sa conversion. Il se penche vers moi, me prend par le revers de ma jaquette, m'appelle *young man*. Je l'interromps quelquefois pour lui poser quelques questions : « Depuis combien de temps étiez-vous un buveur? » Il me regarde avec une nuance d'ironie : « Moi! il y a plus de trente ans que je me suis grisé pour la première fois. — Et que buviez-vous par jour? — Je pouvais prendre 15 verres de whisky et de la bière à proportion sans marcher de travers le moins du monde » (rires dans l'auditoire). Peut-être le brave homme est-il comme ces généraux qui se plaisent à exagérer les forces de l'ennemi pour augmenter le prix de leur victoire. Mais passons. — Lui non plus n'a jamais été complètement irréligieux : quand les libations du samedi ne le retenaient pas au lit le dimanche, il allait quelquefois à la chapelle. Le Réveil commencé, il assiste à quelques meetings d'Evan Roberts. Chaque fois il se sent ému, mais le meeting terminé, il n'y a aucun changement en lui. Quelque temps après, un dimanche, invité par un ami à prendre un verre de bière, il accepte. Mais conformément à la loi du *Sunday closing*[2], il faut aller prendre ce verre de bière à 3 milles, soit environ 5 kilomètres de Pontypridd. Cela n'est pas pour l'effrayer, car ce n'est pas la première fois qu'il fait semblable expédition. Ils arrivent au cabaret et se font servir de la bière. Notre homme porte sa cruche à ses lèvres, avale une gorgée. Mais la bière ne lui fait aucun plaisir. Son camarade le trouve sombre et lui dit : « La bière ne vous plaît pas, le mieux est de nous en aller ». Les deux amis quittent le cabaret et se séparent après avoir fait ensemble une partie du chemin.

L'ivrogne éprouve un sentiment d'angoisse très pénible. Le remords le harcèle. Enfin il passe devant une chapelle et se sent poussé à y entrer. Il résiste un moment, dépasse la chapelle, revient, hésite encore et finalement entre. Le service bat son plein. La congrégation chante. Il sent comme une détente, tombe à genoux, pleure et prie longuement. La conversion est accomplie. Elle n'a pas passé inaperçue et les fidèles entonnent le *Diolch Iddo*[3], pour célébrer le retour au bercail de

1. Le chef du mouvement revivalist.
2. Loi qui ordonne la fermeture des cabarets le dimanche.
3. Cantique d'actions de grâce, l'équivalent du *Te Deum* catholique.

la brebis égarée. « Vous étiez bien heureux en revenant chez vous, dit Mrs D. — Oui, répond le brave homme, mais il y avait des gens plus heureux que moi, c'étaient ma femme et mes enfants. Quand je rentrais, ajoute-t-il en s'adressant à moi, c'était la terreur dans la maison. Mes enfants en m'entendant sacrer et vociférer se cachaient et disaient : « le père est encore ivre », ce qui, naturellement, m'exaspérait davantage. Maintenant tout est changé. Quand je rentrerai chez moi ce soir, je trouverai les pauvres petits au coin de la rue et au lieu de se sauver ils viendront m'embrasser. » Et l'ancien ivrogne se rassied avec un petit hochement de tête et un sourire malin qui disent toute sa joie.

Un troisième donne sa *testimony* à son tour. Celui-là était complètement athée, du moins il le dit et il le croit. Sa femme et ses enfants, très religieux au contraire, ne cessaient de prier pour lui. Chaque soir il entendait ses deux petites filles dire : « Mon Dieu! convertissez notre père. » Cela lui portait sur les nerfs et plus d'une fois, il le leur a rudement montré. — Un dimanche soir, comme il se promenait dans une rue de Pontypridd, il entend la musique qui part d'une chapelle voisine. La musique lui semble belle. Il entre, se met à chanter avec la congrégation. L'hymne est répété à plusieurs reprises et « l'athée » littéralement empoigné sent un bouleversement dans tout son être. Son « athéisme » s'évanouit. L'horreur de sa vie passée lui apparaît : il s'agenouille, reste là en prières et ne se relève que quand il a la certitude que Christ lui a pardonné.

Le quatrième enfin essaie de dire quelques mots, mais il ne parle pour ainsi dire pas anglais. On me résume son histoire. C'est celle des deux premiers : un ancien alcoolique converti à un meeting d'Evan Roberts.

Je remercie tous ces braves gens et je félicite les anciens ivrognes de leur sobriété actuelle. On cause un moment. « L'homme pieux » raconte quelques conversions particulièrement édifiantes pour lui et curieuses pour moi. La scène paraît terminée et je me dispose à faire mes adieux quand l'homme aux 15 verres de whishy s'agenouille. Tous l'imitent, y compris la famille D. Il prie en anglais, le front appuyé sur sa main droite, la gauche serrant convulsivement son mouchoir, d'une voix anxieuse, par phrases entrecoupées; il remercie Jésus de ce qu'il a fait pour lui, l'implore pour l'avenir et le supplie de sauver tous les ivrognes de Pontypridd. Les autres répondent par des « amen » et par des soupirs. Puis « l'homme pieux », à son tour, prie longuement en gallois. La prière doit être touchante, car deux des convertis sanglotent. Au bout d'un moment il passe du gallois à l'anglais et je comprends que ce changement s'opère à mon intention. En effet, il prie « pour le frère français qui est là à ses côtés. Que la grâce de Jésus l'éclaire. Qu'il devienne entre les mains du Saint-Esprit un instrument pour la régénération de la pauvre France ». — Pour ces hommes simples, suivre un mouvement religieux, le considérer avec intérêt, c'est

y participer. Avec ce sens pratique un peu étroit qui leur est propre, ils jugent que si un Français vient, surtout avec une consécration officielle, étudier le Réveil, c'est pour transporter dans son pays l'étincelle sacrée qui allumera le mystique incendie. Ils ne comprennent pas que notre sympathie va moins à leur religion qu'à leur nature enthousiaste, et que notre curiosité spéculative cherche par delà leur foi les facteurs qui la font naître. Comment leur expliquer cela? Et, d'ailleurs, pourquoi le leur expliquer? Mieux vaut leur laisser l'illusion que leur prière fera un nouvel apôtre et que leur rêve de conversion universelle sera bientôt réalisé.

Je me contente de leur serrer cordialement la main et je m'en vais, les laissant continuer leurs prières dans le salon de Mrs D. ainsi transformé en sanctuaire.

II

Quand je rapproche les quatre conversions dont on vient de lire le récit de celles qui ont été rapportées dans les journaux ou qui m'ont été racontées par des témoins immédiats, un fait me frappe tout d'abord : c'est l'étroite ressemblance qui rapproche tous les cas. Il y a entre eux plus qu'un air de famille, il y a similitude presque complète, les observations ont l'air calquées les unes sur les autres. Envisagé sous cet aspect, le Réveil gallois présente une uniformité qui va jusqu'à la monotonie. On finit par se lasser de lire ou d'entendre des histoires de conversions : elles sont toutes les mêmes.

Toutes revêtent la forme d'une crise soudaine et imprévue. Toutes se produisent sur le chemin de Damas, au milieu d'un bouleversement général de l'être intellectuel et moral. Le sujet assiste à l'orage passivement, en spectateur, ou plutôt il le subit en victime qui sent et qui souffre, mais qui ne peut ni ne veut résister. La force qui détermine la conversion semble étrangère à l'individu et agit à l'improviste, sans aucune participation de la volonté : de là cette apparence de merveilleux et de surnaturel qui se dégage du phénomène et la foi inébranlable des croyants dans l'action d'une puissance supérieure.

Voilà un ivrogne qui se grise presque quotidiennement depuis près de trente ans. Tous les efforts prodigués pour le guérir ou, si l'on veut parler en termes religieux, pour le convertir, sont restés vains. La famille, l'opinion publique, la société, la loi même ont épuisé sur lui toutes leurs suggestions et toutes leurs sanctions. Lui-même, à diverses reprises, a pris des résolutions solennelles et a tenté la lutte. Tout a été vain. La victoire est restée à l'alcool. Or, tout d'un coup, sans que rien le fasse prévoir, une révolution se fait chez cet individu. Il traverse une crise d'où il sort régénéré. Il devient un homme religieux, moral et sobre. Il a perdu même le désir de boire et le goût de l'alcool. Quelques heures ont suffi à réaliser ce que des années n'ont pu faire. Tout effet suppose une cause. Nous pouvons interroger le sujet

et son entourage, refaire minute par minute l'histoire des derniers jours qui ont précédé la crise, nous ne trouvons que des faits ordinaires, des influences banales auxquelles il s'est trouvé cent fois exposé et à la fin un petit fait insignifiant qui paraît avoir été le point de départ de la conversion : un cantique entendu dans la rue, un vague conseil donné par un ami, etc. Est-ce suffisant pour expliquer une transformation aussi profonde, aussi radicale? Évidemment non! Donc, concluent les croyants, si nous ne pouvons trouver la cause parmi les agents naturels auxquels l'individu est soumis, nous sommes obligés de la chercher ailleurs, parmi les agents surnaturels. Et, de fait, dès que nous admettons l'intervention d'un pouvoir supérieur, disons le mot, dès que nous voulons bien voir dans un phénomène le doigt de Dieu, l'obscurité disparaît et tout s'explique d'une façon logique. C'est la grâce d'en haut qui réussit là où toutes les forces d'en bas ont échoué. La conversion est un miracle, dû à la seule miséricorde divine.

J'imagine que cette théorie devait être beaucoup plus forte autrefois qu'aujourd'hui et qu'elle a dû être plus embarrassante pour l'ancienne psychologie qu'elle ne l'est pour la psychologie moderne. En effet, tant que l'on n'a considéré que les facteurs naturels directement accessibles à notre observation, tant que l'on n'a connu de la vie psychique que les phénomènes conscients, le problème de la conversion a pu paraître insoluble. Aujourd'hui que, par delà la conscience, nous entrevoyons le vaste territoire de l'inconscient ou mieux du subconscient, les choses ont changé d'aspect et bien des faits obscurs viennent à s'éclairer. Nous commençons à faire rentrer dans les lois naturelles les phénomènes à propos desquels les explications mystiques triomphaient le plus bruyamment et à rendre à la psychologie un domaine que détenait injustement la théologie. On peut entrevoir comme prochain le jour où l'on n'aura pas plus besoin de la Grâce pour expliquer une conversion que de Jupiter pour expliquer la foudre.

Nous savons que, au-dessous du travail superficiel et apparent de la vie consciente, un second travail se produit, intimement uni au premier, beaucoup plus actif, bien qu'inaccessible à l'introspection, et susceptible de se continuer silencieusement pendant fort longtemps [1]. Un jour vient cependant où les transformations qu'il fait subir à la personnalité se manifestent à la conscience d'une façon soudaine, explosive, sans trahir leur origine, laissant au sujet l'illusion qu'elles sont le produit de forces étrangères à son propre moi.

C'est en pathologie mentale que les phénomènes de cet ordre ont été tout d'abord constatés. Personne n'ignore qu'un grand nombre de

1. *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive.* Trad. franç. de Frank Abauzit, F. Alcan, 1906. — M. Henri Bois, qui s'est également beaucoup occupé du Réveil gallois et qui a écrit sur ce sujet une étude d'un haut intérêt (*Le Réveil du Pays de Galles*, 1906), insiste aussi longuement sur l'importance du subconscient dans la genèse des phénomènes psycho-religieux.

phénomènes hystériques ne sont que l'aboutissant d'un travail subconscient morbide. Mais l'activité subconsciente s'étend bien au delà de l'hystérie et de la pathologie mentale. Son influence se retrouve à chaque instant dans la vie psychique normale et elle est toute-puissante dans la vie religieuse. M. William James a étudié d'une façon remarquable le rôle joué dans l'expérience religieuse par le subconscient. Je n'ai pas l'intention de refaire cette étude. Mais ce rôle me paraît tellement évident dans les conversions dont fourmille l'histoire du Réveil gallois que je ne puis résister au désir de m'y arrêter un moment. Il me paraît en effet facile, sinon de pénétrer dans ses détails le processus caché dont la conversion a été l'aboutissant, au moins de retrouver dans la plupart des cas les éléments qui, en se combinant, en réagissant les uns sur les autres, ont déterminé la révolution religieuse et morale que nous avons sous les yeux.

III

Je pourrais m'en tenir à l'une des expériences personnelles que j'ai recueillies dans le salon de Mrs D. Je préfère donner un autre exemple qui me paraît encore plus net, si c'est possible.

Un homme irréligieux, brutal et buveur, conduit un wagonnet dans une mine. Le cheval qui traîne le wagonnet fait un faux pas. L'homme se met à jurer comme un païen. Un des leaders du Réveil se trouve à passer par là et lui dit sur un ton de reproche : « Comment osez-vous blasphémer contre Christ qui est mort pour vous sur la croix? » L'homme s'arrête confus et baisse la tête sans répondre. L'autre continue, passe des reproches aux exhortations et, tentant un coup d'audace, finit par dire au blasphémateur : « Prions ensemble, nous en avons tous les deux besoin ». Machinalement l'homme obéit, s'agenouille à côté de son camarade et l'écoute prier. Puis tout d'un coup il fond en larmes, crie qu'il est misérable, prend conscience de la vie de péché qu'il a menée jusqu'à ce jour, supplie Christ de lui pardonner... L'orage se calme. L'homme a l'impression qu'il est déchargé d'un poids immense. D'elle-même la prière monte à ses lèvres. Les deux mineurs restent là plus d'une demi-heure, à genoux sur le sol humide, unissant leurs actions de grâce.

Voilà, si je ne me trompe, une conversion soudaine, aussi soudaine que les plus classiques, celle du Père Ratisbonne par exemple. Le sujet était connu pour avoir abandonné toute pratique religieuse depuis des années. Des semaines de Réveil avaient passé sans exciter autre chose que ses sarcasmes. En quelques minutes il devient un pécheur repentant et un chrétien fervent. La grâce d'en haut appelée par la prière de son camarade a opéré le miracle : telle est l'explication théologique de sa conversion. Voyons un peu ce que nous donnera l'explication psychologique.

Tout d'abord cet homme est un Gallois. Il appartient à une race

essentiellement religieuse, la race des Réveils périodiques, il a derrière lui des générations de croyants et peut-être de mystiques. Nous pouvons donc admettre, sans courir grand risque de nous tromper, qu'il est né avec un tempérament religieux. Cet élément ethnologique mérite d'être pris en considération.

D'autre part il a grandi dans le pays de Galles, soumis à toutes les influences que comporte l'éducation galloise. Il a été élevé, qu'on me pardonne cette expression, à la Bible. Il a appris la Bible dans les écoles du dimanche, il a entendu lire la Bible chaque soir au foyer familial, le matin, en s'éveillant, ses yeux ont rencontré les versets bibliques collés au mur de sa chambre. Il a prié et chanté des cantiques dans les chapelles. Ce régime a duré jusqu'à dix-sept ou dix-huit ans, peut-être plus tard. Croit-on que les traces laissées par une semblable éducation s'effacent facilement? Il n'y a guère que deux facteurs susceptibles d'ébranler et parfois de détruire les effets d'une éducation religieuse : la transformation de l'esprit par l'étude, et le changement de milieu. L'un et l'autre manquent ici. En effet la culture moderne et les idées positives et sceptiques des pays latins en particulier n'ont pu pénétrer jusqu'à cet humble mineur. Les journaux qu'il a sous les yeux ignorent cette philosophie populaire dont les nôtres sont imprégnés. Les livres que contient la bibliothèque municipale, en admettant qu'il les lise, sont tous religieux ou tout au plus indifférents.

D'autre part, le sujet n'a pas changé de milieu. Il est resté dans le pays de Galles, dans sa vallée natale. Il a abandonné les pratiques religieuses, délaissé la chapelle pour le cabaret : c'est entendu. Mais la vie religieuse n'en a pas moins continué de bourdonner autour de lui et d'exercer sur son esprit d'innombrables suggestions. Il a assisté à des conversations sur les choses religieuses, il a lu dans les journaux de copieux comptes rendus des meetings religieux, peut-être a-t-il été de la part de ses parents et de ses amis l'objet de sollicitations directes. Admettons que toutes ces impressions n'aient fait que traverser sa conscience, sans s'y arrêter. Elles n'en sont pas moins allé grossir le stock d'idées et de sentiments qui constituent le fond de sa personnalité, suffisant à maintenir vivant le germe religieux implanté par la race et développé par l'éducation. Le Réveil éclate. Ce ne sont que meetings dans les chapelles, prières dans les familles et dans les mines, cantiques dans les rues et dans les gares, conversions étranges et miracles racontés dans les journaux. L'homme se moque, mais son esprit enregistre. Le travail inconscient s'accélère. Le système des idées religieuses s'organise dans son moi subliminal. Vient un moment où tout est prêt. Il ne manque plus que l'étincelle qui déterminera l'explosion, ruinera l'échafaudage fragile d'idées impies qui jusque-là dominait sa vie, faisant apparaître le nouveau moi, moral et religieux, dont les matériaux se sont amassés et groupés lentement dans l'ombre. Cette étincelle, c'est la rencontre dans la

mine du camarade qui le blâme et l'exhorte. Un mot suffit pour amener une conversion, comme une allumette suffit pour faire sauter un magasin de poudre. L'un n'est pas plus miraculeux que l'autre.

IV

Ainsi la conversion de cet homme nous apparaît comme le produit de trois facteurs : la prédisposition congénitale qui vient de la race; l'éducation; l'influence du milieu ambiant. Avons-nous le droit de généraliser et de considérer cette formule comme la formule normale de la conversion? Je le crois. Dans tout retour à la vie religieuse, en effet, nous retrouvons ces trois facteurs. Leur intensité respective peut varier; ils peuvent se manifester d'une façon différente, suivant le milieu où ils agissent : mais ils sont toujours là, il suffit de savoir les découvrir. Si les trois sont nécessaires, aucun d'eux n'est suffisant et seule leur action combinée paraît être efficace.

La race, bien qu'elle ait son importance, ne saurait suffire à faire un homme religieux. Un Breton élevé dans les idées modernes et vivant dans un milieu irréligieux a bien peu de chances de se convertir jamais.

Le milieu est plus important, mais il ne saurait suffire non plus. Le milieu peut faire perdre la foi, il ne peut guère la donner. Transportez un ouvrier français dans le pays de Galles, vous n'en ferez jamais un mystique.

Reste l'éducation. C'est à mon avis le facteur principal. S'il fallait hiérarchiser, relativement à leur puissance, les trois facteurs de la conversion, il faudrait mettre tout en haut l'éducation, puis le milieu, et en dernier lieu la race.

C'est dans l'esprit de l'enfant que se gravent les impressions qui plus tard dessineront la personnalité de l'homme. Cette personnalité subira peut-être au cours de l'existence quelques modifications superficielles et passagères. Mais, pour peu que les circonstances ne soient pas trop défavorables, les traits essentiels resteront, et l'image un moment voilée reparaîtra avec tous ses caractères primitifs. Cela est si vrai que, de tout temps et de nos jours en particulier, c'est pour conquérir ou pour garder l'enfance que les doctrines religieuses et philosophiques de toute sorte se livrent une lutte sans merci. Elles ont raison. Celle qui saura prendre l'enfant aura l'homme. Les transformations qui apparaissent aujourd'hui dans la société française en sont une preuve. De l'école dite « sans Dieu » est sortie une génération de libres penseurs.

Par contre, quand une fois l'âme de l'enfant a reçu l'empreinte d'une forte éducation religieuse, tous les orages de la vie, toutes les suggestions du dehors peuvent passer sur elle, neuf fois sur dix l'empreinte reste et l'avenir religieux de l'homme peut être considéré comme certain.

Peut-être les plaisirs du monde, licites ou illicites, l'éloigneront-ils un moment de la chapelle ou de l'église. Mais il y reviendra un jour, désabusé et repentant. *Il se convertira*. Parfois la conversion paraîtra subite, due à une influence puérile. On vous dira que celui-ci a été converti par un scapulaire que lui a fait porter sa fille et celui là par un pèlerinage à Lourdes. N'en croyez rien. La conversion vient de plus haut, du Dominicain ou du Jésuite qui a appris à l'enfant à croire au mystère de la Sainte-Trinité et à se soumettre au Saint-Siège.

J'ai donné la proportion de neuf sur dix. Elle est trop faible. C'est 99 fois sur 100 ou 999 fois sur 1 000 qu'il faudrait dire. En effet le germe religieux est si vivace qu'il est assuré de subsister, tant que « le mauvais esprit » ne viendra pas le dessécher. Le « mauvais esprit » c'est celui que Satan souffla sur Adam, l'esprit qui veut connaître le bien et le mal, ou, ce qui est le plus dangereux, qui veut discipliner ses croyances et les asservir à sa raison. Quoi qu'on en dise, cet esprit est rare.

V

Dans l'immense majorité des cas, le passage de la vie irréligieuse à la vie religieuse s'opère par le mécanisme que je viens d'indiquer, c'est-à-dire sous forme de crise. Il en est ainsi non seulement au cours de ces épidémies de mysticisme que sont les Réveils, mais même en temps normal pour les conversions sporadiques qui s'observent quelquefois. Certains auteurs étendent encore cette loi et considèrent que la crise est une condition nécessaire de toute vie religieuse, même quand il n'y a pas à proprement parler conversion, quand le sujet suit seulement l'évolution normale vers la sainteté. Cette évolution pour eux doit subir à un moment donné un saut brusque, par lequel l'âme passe d'un état relativement tiède à un état de foi ardente. C'est « la naissance nouvelle » de l'Écriture.

M. William James trouve cette opinion excessive et admet comme un « fait incontestable qu'il existe des saints authentiques, dont la sainteté grandit sans crise ». Je suis de son avis. J'ai connu, pour ma part, et de très près, des catholiques mystiques, chez lesquels la vie religieuse avait présenté une parfaite continuité et ne comportait pas la moindre crise. Mais, dans tous ces cas, le mysticisme remontait à la jeunesse ou même à l'enfance; il n'était pas apparu à une époque déterminée de la vie; il prenait ostensiblement ses racines dans l'éducation et il avait grandi sans subir d'arrêt. Il n'y avait pas eu « conversion » parce que le sujet n'avait pas besoin de se convertir. — En résumé, il semble que, si toute conversion suppose une crise, toute vie religieuse et toute progression vers la sainteté ne supposent pas une conversion.

VI

Si brusque et si aiguë que soit la crise, elle ne constitue pas dans

l'existence du sujet un point géométrique. Elle a une durée appréciable qui va de quelques minutes à plusieurs jours et on peut y distinguer deux phases de longueur très inégale : la première, de tristesse, de tension psychique douloureuse où le sujet prend conscience de son état de péché et qui rappelle souvent la mélancolie anxieuse des aliénistes; l'autre, de joie, de bonheur, où le sentiment de la délivrance domine. Ces deux phases se retrouvent dans toutes les observations.

Voici un cas où le début de la crise s'est montré particulièrement net et où la phase mélancolique a présenté une intensité extrême.

Il s'agit d'un docteur en médecine, instruit, mais d'un caractère original et surtout d'une insociabilité notoire. En matière de religion il était indifférent sans être hostile. Un jour, pendant le Réveil, tandis qu'il roulait sur les routes, visitant ses malades, cette idée surgit à sa conscience : « Qu'est-ce que Dieu a fait pour moi et moi qu'ai-je fait pour lui? » Les réponses se précipitèrent en foule à son esprit : « Dieu me donne les vêtements, la nourriture et tout ce qui est nécessaire à la vie; il me donne les livres et la science, il m'a préservé dans les épidémies, etc. », et toujours le remords revenait sous forme d'une obsession douloureuse « Et moi, je n'ai rien fait pour lui! » Rentré chez lui, le docteur se dit : « Je suis un misérable, un ingrat. Je ne prendrai plus un seul repas que je n'aie senti que Dieu m'a pardonné ». Il s'enferma dans sa chambre et resta là vingt heures en prières et en méditation. C'est seulement au bout de ces vingt heures que l'apaisement se fit dans son âme et qu'il sentit les joies de l'amour divin remplacer les angoisses du repentir. Ce fut la fin de la crise, il sortit de là « né nouvellement » comme dit le ministre qui me conte le fait. Sa conversion ne s'est pas démentie depuis.

Ici la crise a duré plus de vingt heures. Elle a donc été beaucoup plus longue que dans le cas précédent. Mais ce n'est pas là un *maximum*, tant s'en faut. On peut voir une crise se prolonger des semaines et même des mois. Il semble que dans ce cas le processus psychique perde en intensité ce qu'il gagne en durée. D'aiguë ou de suraiguë la crise devient subaiguë. Sans doute la phase ultime, la phase de détente, de réconciliation avec Dieu, reste toujours brusque et prend toujours la forme critique. Mais la première, la phase de mélancolie se confond avec le travail préparatoire subliminal. Le remords, le dégoût du monde, l'horreur du péché se développent insensiblement d'une façon continue et progressive et il est malaisé de tracer la limite qui sépare ce que l'on appellerait en médecine la période prodromique de la crise proprement dite.

La tâche est d'autant plus ardue que, si le travail préparatoire est, comme je l'ai dit, en règle générale, inconscient, cette règle comporte des exceptions. Il arrive assez souvent que le feu qui couve fait éruption à la conscience sous forme d'un remords fugitif, d'une aspiration éphémère vers une vie plus religieuse ou plus morale. Tel était le cas

chez les ivrognes qui m'ont raconté leur histoire, et notamment chez l'homme aux quinze verres de whisky. Le malheureux se sentait complètement déchu. Il avait même de véritables crises de désespoir et il souhaitait par instants sa conversion aussi ardemment que pouvaient le faire sa femme et ses enfants. Mais tant que les éléments de « l'homme nouveau » n'ont pas atteint leur plein développement, les regrets sont restés stériles.

En fait, il ne saurait y avoir scission complète entre la vie consciente et la vie inconsciente, au moins en dehors de quelques cas pathologiques très particuliers. La seconde est le substratum de la première. Non seulement nous tirons nos joies et nos tristesses un peu du monde extérieur et beaucoup de nous-mêmes, mais des conditions extérieures identiques peuvent provoquer en nous des états de conscience différents, sans que nous sachions pourquoi. C'est que l'état de conscience contient des éléments dont l'origine nous échappe et qui résultent précisément d'un travail psychique subliminal inaccessible à l'introspection. Donc, si la vie consciente prend ses racines dans la vie subconsciente, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'un processus psychique habituellement inconscient devienne conscient par intervalles.

Cette conscience intermittente apparaît souvent quand la conversion est surtout d'un ordre moral. C'est le cas chez nos ivrognes. Elle est beaucoup plus rare et manque même généralement, ou du moins paraît manquer quand la conversion porte sur un athée, quand elle est d'ordre *philosophique*. J'emploie ce mot à regret, faute d'un meilleur. La conversion d'un athée est presque toujours inopinée et éclatante; rien ne l'annonce et tout le monde l'apprend, car le converti a généralement dans ce cas plus de zèle que de discrétion. L'histoire du Réveil gallois contient plusieurs exemples de ce genre. On cite des athées qui, au sortir de la chapelle, ont brûlé les livres impies dont la veille encore ils faisaient leur lecture favorite. Ces autodafés ont été fort admirés. Pour moi, sans savoir ce que valaient les livres ainsi sacrifiés, je vois avec tristesse ces actes impulsifs et, disons le mot, stupides. Les revivalists qui brûlent les livres me rappellent les chrétiens qui détruisaient les temples païens, les iconoclastes et les terroristes qui décapitaient les statues des églises. On ne peut s'empêcher de penser que si les athées convertis se contentent de brûler les livres, c'est peut-être faute de pouvoir faire mieux et on se demande avec inquiétude à quelles fantaisies ils se livreraient si, au lieu des livres, ils tenaient les auteurs.

J'ai eu la bonne fortune de rencontrer un de ces athées repentants et de causer un moment avec lui. Il me déclara qu'il avait pour jamais renoncé à la philosophie, « l'œuvre du Diable », et que toute sa vie il resterait un enfant de Christ. J'ai voulu savoir en quoi sa philosophie consistait et j'avoue que, malgré les explications qui m'ont été données en abondance, je n'ai pas très bien compris. Il y avait dans tout cela de vagues notions sur l'évolution et des notions encore plus

vagues sur l'électricité et sur la synthèse de la matière vivante qui, pour le brave garçon, était une opération de chimie pratiquée dans tous les laboratoires. Je n'ai bien saisi que les conclusions qui peuvent se résumer ainsi : « La science annonçait qu'elle allait tout expliquer. Donc il n'y avait plus besoin de Dieu. » — Le Réveil arriva, l'athée assista à un certain nombre de meetings. A l'un de ces meetings, Evan Roberts déclara que, parmi les assistants, se trouvait un homme qui n'avait pas pardonné à son frère, et le fait fut reconnu exact. Notre philosophe vit là un miracle, un vrai miracle inexplicable. Du coup, toute sa philosophie tomba, il pleura son incrédulité et courut chez lui brûler ses livres.

Je n'ai pas la prétention de faire une étude de l'athéisme, d'autant plus que le sens de ce terrible mot est bien imprécis. Je me contenterai de remarquer que parmi ceux à qui on prodigue l'épithète d'athée, il y a des groupes nombreux, dont deux surtout méritent d'attirer l'attention. Le premier comprend les esprits à qui répugne la notion d'un Dieu personnel, indépendant du monde, nous tenant rancune de nos fautes et se laissant endoctriner par nos prières. Leur scepticisme à l'égard de cette entité se traduit par un modeste *ignoramus* et, s'ils se permettent quelques hypothèses, ils savent ce qu'elles valent et ne veulent obliger personne à les accepter sous peine du feu éternel. Ils savent aussi que la science n'explique pas tout et ils ne sont point sûrs qu'elle expliquera jamais tout. Le Réveil peut passer sur ceux-là, il ne les jettera pas au pied de la croix.

Le second groupe comprend des individus dont toute l'ambition se résume à prendre parmi leurs contemporains une attitude qui ne passe pas inaperçue. Ils veulent qu'on les remarque, et le meilleur moyen de se faire remarquer dans un pays où tout le monde est religieux, c'est d'être un impie. En temps ordinaire cela réussit très bien. On se croit la terreur du ministre. On répond par des arguments toujours victorieux aux objections de ceux qui veulent vous convertir. Mais, en temps de Réveil, les choses changent, on vous regarde de travers ou, ce qui est pis, on vous oublie. Le mysticisme paie bien mieux son homme. John Jones a son portrait dans le journal, parce qu'il a donné l'autre jour dans sa chapelle une *testimony* sensationnelle. Au contraire, le pauvre William Williams, qui est un athée, n'a plus personne pour l'écouter pérorer au bar. Il faut avouer qu'il y a là de quoi ébranler les convictions philosophiques les plus solides. Rien d'étonnant à ce que William Williams, par désespoir et peut-être un peu aussi par dépit, déserte le bar pour la chapelle. Comme il est impulsif et émotionnable, le chant, les prières, les « testimonies » qui l'étourdissent font le reste. Il se convertit, et Dieu qui est juste le récompense en lui montrant sa conversion imprimée dans le journal quelques jours après. Par reconnaissance, William Williams offre ses livres impies en holocauste.

J. Rogues de Fursac.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Prof. Bechterew. — L'ACTIVITÉ PSYCHIQUE ET LA VIE, traduit et adapté du russe par le Dr Kéraval. Paris, Boulangé, 1907.

L'activité psychique suppose constamment deux ordres de phénomènes : des phénomènes proprement psychiques ou subjectifs, des phénomènes matériels ou physiques qui s'effectuent en des parties déterminées du cerveau. C'est un fait. Les théories métaphysiques, soit spiritualistes soit matérialistes prétendent en fournir une explication. La théorie plus prudente du parallélisme a voulu s'établir sur les ruines des précédentes. M. Bechterew les rejette toutes. En physique il y a aussi, selon lui, un problème semblable, car il y a un dualisme absolument analogue à celui de l'esprit et de la matière « dans la façon de concevoir la force ou énergie et la matière ». Ostwald a supprimé ce dualisme en essayant d'appliquer à tout le monde visible la notion de l'énergie, écartant complètement la matière de la cosmogonie scientifique. Cela ne satisfait pas M. Bechterew, pas plus que l'extension de cette théorie à l'énergie psycho-physique ou psychique comme l'a surtout fait le philosophe russe Grote. Pour M. Bechterew le monde renferme deux choses : la matière et l'énergie; la matière « est tout simplement la forme extérieure du milieu actif; la cause interne de l'activité de ce milieu, nous l'appelons l'énergie ». Et de ces deux choses c'est « l'énergie que l'on doit tenir pour le phénomène fondamental de la matière; son état d'enserrement, de fixation n'est, par suite, autre chose que la matière. »

On a voulu faire de la vie tantôt un processus purement mécanique, physico-chimique, tantôt un processus lié à la manifestation d'une énergie vitale ou force vitale (il y a encore des néo-vitalistes). « Cette force vitale, dit M. Bechterew, ne peut, au fond, rien ajouter à ce que nous donne l'énergie latente telle que nous la comprenons et dont les manifestations se prêtent sans réserve à la recherche scientifique. La vie est une forme particulière de l'énergie, enserrée, fixée sur les biomolécules qui la manifestent et qui constituent le protoplasma. Les échanges intra-organiques et l'irritabilité sont les propriétés fondamentales de la matière vivante. » C'est cette énergie vitale qui donne « l'adaptivité passivo-active et active ». C'est elle qui, mieux que la sélection naturelle et autres facteurs automatiques, explique l'évolution et le progrès des êtres vivants. Chez les animaux pourvus de

système nerveux, elle est particulièrement concentrée dans celui-ci, grâce aux cellules nerveuses, appareils spéciaux où se passent des phénomènes électro-chimiques d'une intensité considérable. L'étude de tous les phénomènes des êtres vivants depuis les plantes les plus inférieures jusqu'à l'homme convainc notre auteur que partout il y a un côté subjectif présent, un état de conscience lié à la vie. Nous voilà revenus à notre point de départ de l'opposition de la matière vivante et de la conscience, mais en route nous avons appris à connaître l'énergie et c'est en elle que M. Bechterew croit trouver le lien cherché entre le physique et le mental. « La vie et le psychique constituent partout un tout indissoluble, produit d'une immense provision d'énergie accumulée dans les êtres organisés et surtout dans les éléments nerveux. Ce psychique est l'activité utilitaire, c'est lui qui adapte l'organisme à l'extérieur, qui est la source de l'évolution et du progrès; la matière en opposition n'est que « lenteur ou passivité », l'apparence extérieure. L'énergie en général ne peut-être « de son essence seulement une grandeur physique; elle embrasse aussi l'immatériel ou psychique à l'*état potentiel* ». Chez les êtres vivants, cette énergie développe alors ce côté latent. « Il faut par conséquent chercher la cause fondamentale du parallélisme des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques des centres nerveux dans la nature de l'énergie en général. » Celle-ci nous présente bien une « force externe ou physique, celle qui prend la forme de mouvement atomique ou moléculaire »; « mais derrière le mouvement des particules de matière que nous tenons pour la manifestation de l'énergie, il y a quelque chose encore qui ne peut être inclus dans le concept de la matière ». C'est « ce quelque chose », « cet X qui se trouve déjà au delà des limites du monde matériel », qui est la source de la conscience.

J'ai essayé au milieu des méandres où s'égare constamment l'exposition de l'auteur de saisir sa pensée. Je ne me flatte pas d'avoir sûrement réussi à la rendre ni de l'avoir parfaitement comprise. Je n'ai pas toujours bien vu par quoi elle différait de celle des auteurs qu'il combattait. Car ce n'est pas de la science que fait M. Bechterew, mais de la métaphysique puisqu'il s'agit ici, finalement, de cet X mystérieux qui est au fond de l'énergie et la constitue vraiment.

L'énergie est un concept mathématique, qui de la mécanique a été étendu à la chaleur, et a fini par s'imposer à toute la physique sous la forme du principe de la conservation de l'énergie, par lequel on a tenté d'expliquer tous les phénomènes. Il est piquant de constater que c'est juste au moment où cette notion tend à envahir aussi la biologie que les physiciens s'aperçoivent que cela n'explique pas tout. Cette énergie que l'on retrouve sous divers aspects est en train de faillir à sa mission. Cela n'a rien d'étonnant, car on veut toujours expliquer le monde par une partie seulement de ce même monde, ce qui ne peut aboutir qu'à un échec.

Beaucoup de physiciens et surtout de mathématiciens font de cette énergie une sorte d'entité. Il y a encore beaucoup de métaphysique dans la science. Cela tient à deux choses. D'abord on a une idée fausse de ce que l'on doit appeler une explication : car une explication n'est rien de plus qu'une description complète; au lieu de cela on cherche toujours quelque chose dont la présence cachée « expliquerait » le phénomène. C'est de l'anthropomorphisme pur. Ensuite le langage est un instrument perfide qui permet de parler de choses abstraites qui n'existent objectivement pas comme si elles existaient. Ainsi l'énergie pour M. Bechterew a à la fois un côté physique, matériel, celui qui se relie à l'énergie mesurable et, par suite, finalement, à des choses réellement vues et mesurées, et un côté X qui est « au delà des limites du monde matériel ». C'est que M. Bechterew a cherché à se représenter un quelque chose de plus que ces poids, ces longueurs et leurs rapports, un quelque chose ayant une vague ressemblance avec une sensation d'effort et de mouvement et qui serait caché mystérieusement derrière la formule et serait la vraie « cause » que l'on ne peut pas voir. Un pareil procédé est dangereux en physique, mais au moins les expériences apportent un frein salutaire à l'essor de l'imagination tendant à donner une existence réelle à ces fantômes que sont l'atome, l'éther ou l'énergie. Mais ayant transporté cette conception dans la biologie et la psychologie, ce quelque chose de non représentable, de « non matériel » est devenu immédiatement la conscience non représentable non plus. Cette « explication » rentre bien dans le type de toutes les « explications » métaphysiques : prendre un « principe premier » inaccessible, invisible, incompréhensible, lui rattacher ce que l'on veut expliquer et se déclarer satisfait de cette « explication ». Pour moi, je ne comprends pas, absolument pas, ce que l'on gagne à cette manière de faire. Je regrette toujours de voir tant de talent, de savoir et d'intelligence, être si fréquemment employé, comme le travail de M. Bechterew en est encore un exemple, à ces constructions illusoires et purement verbales, qui n'ont jamais rien ajouté à notre connaissance de la nature. Les seules constructions utiles à la recherche scientifique sont des ensembles de symboles dont le maniement permet de calculer et de prévoir les phénomènes, mais ceux-ci restent toujours la seule réalité qui nous est accessible et qui est : *esse est percipi*. Les entités comme l'X de la matière, le cerveau-X, l'énergie immatérielle n'ont à mes yeux aucune existence réelle et sont des concepts sans aucune utilité quelconque. Mais je dois sûrement avoir tort puisque tant de personnes pensent autrement, les personnes à tournure d'esprit métaphysique et mystique. C'est à elles que ce livre s'adresse et c'est pour elles que le distingué et si érudit Dr Kéraval s'est donné la peine de le traduire en français. Je souhaite donc qu'il trouve, comme il le mérite par ailleurs, bon accueil auprès des métaphysiciens qui peuvent l'apprécier pleinement, et je m'excuse de l'avoir critiqué comme je l'ai fait : admettons que

ma critique ne soit que l'aveu de mon impuissance à concevoir certaines idées.

PH. CHASLIN.

E. Cassirer. — DAS ERKENNTNISSPROBLEM IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT DER NEUEREN ZEIT. 1er Bd. (Verl. von Bruno Cassirer, Berlin, 1906).

Il faut savoir gré à M. C. d'avoir senti que notre époque réclamait une étude de la faculté de connaître, — malheureusement cette étude n'est pas faite de la manière qu'on pouvait espérer. La conception de la science évolue, les définitions, les formules changent, les exigences de l'esprit également et nous sommes parvenus à un tournant de l'histoire où il est intéressant de résumer le chemin parcouru et de constater la situation actuelle.

C'est donc à un double point de vue, à la fois *systématique* et *historique* que se placera l'auteur; par suite, il n'exposera pas seulement la suite des systèmes philosophiques, mais s'efforcera de replacer chacun dans le grand courant de culture auquel il appartient.

C'est aux temps modernes que se borne l'étude de Cassirer; il a cru, cependant, devoir la faire précéder d'une *introduction* dans laquelle est rapidement passé en revue le problème de la connaissance dans l'antiquité. Les introductions de cette sorte pèchent toujours par le même défaut : elles n'ont pas une suffisante raison d'être et ne font pas partie organique du tout. Entre la préface — courte et nette — et l'exposé de la « Renaissance du problème de la connaissance », les vingt pages consacrées à la philosophie grecque sont trop ou trop peu, en tous cas leur nécessité ne s'impose pas. L'auteur est obligé, dans cet espace restreint, de choisir entre les théories grecques et parmi celles qu'il passe sous silence, il y en a d'aussi importantes, par rapport aux théories modernes, que celles dont il est parlé. C'est ainsi que Protagoras est négligé, malgré l'intérêt qu'il présente, non seulement par ses propres vues, que Platon n'a pas dédaigné d'examiner, — mais encore comme intermédiaire entre Héraclite et les sceptiques, Enésidème en particulier. C'est cependant Protagoras qui, selon Natorp [1], aurait élucidé le concept d'expérience et c'est à lui qu'il faudrait rattacher la théorie de l'induction; de pareils titres ne doivent pas être négligés dans une histoire de la théorie de la connaissance. Enfin, M. C. passe sous silence toute la philosophie post-aristotélicienne. Cependant la théorie stoïcienne est intéressante et elle eût fourni à l'auteur, qui use volontiers des rapprochements entre anciens et modernes, l'occasion d'un rapprochement avec Locke. Et enfin, la théorie sceptique était de toutes la

1. *La théorie de l'expérience chez les sceptiques.*

plus importante, car celle des sceptiques empiristes conduisait tout naturellement au point de vue moderne. L'auteur en est d'ailleurs convenu quand il a fait de Sextus le précurseur de Montaigne, et si, comme il le dit, la pensée moderne se rattache plus directement aux théories de la Grèce finissante qu'aux grands systèmes de la belle époque (p. 163), pourquoi ne nous avoir pas esquissé celles-là plutôt que ceux-ci?

C'est cependant une autre voie que C. a suivie et c'est la reprise de l'aristotélisme par la scolastique qui le conduit aux temps modernes.

Nicolas de Cuse, avec qui s'ouvre la période moderne, mérite de nous retenir. Il inaugure, en effet, une méthode nouvelle et dans l'emploi qu'il fait du doute, il sera suivi par tous ses successeurs; c'est grâce à lui que le scepticisme s'introduit dans la philosophie, non pas « à côté » des systèmes, mais dans la trame même de toutes les recherches. La Docta Ignorantia fait pressentir Descartes et fait de Cuse un précurseur de Copernic. Les problèmes dont s'occupe Cusano sont encore ceux du moyen âge, mais la méthode est nouvelle et ce sont des rapports nouveaux qui sont affirmés entre Dieu et le monde, comme entre la sensibilité et l'entendement.

Après Cusano, tous les efforts de la spéculation et de la science ne s'expliquent que par rapport aux grands systèmes grecs dont s'est occupé le moyen âge : le platonisme et l'aristotélisme. Un écho du premier se retrouve dans la théorie de l'âme de *M. Ficin*, comme dans les sonnets de M. Ange; quant au second, c'est le problème de l'âme qui y paraît central et « l'analyse dialectique du concept aristotélicien d'âme devient un facteur important dans la formation de la notion moderne de conscience » (p. 109). Bien que l'idée de concilier Platon et Aristote soit la gloire de l'Académie de Florence (Bessarion, Pic de la Mirandole), l'aristotélisme est surtout combattu et la psychologie aristotélicienne réformée. Elle aboutit à un dualisme sans issue, qu'accentuent encore les Commentateurs arabes et que *Pomponace* s'efforce d'atténuer. Dans le conflit entre Alexandristes et Averroïstes ce n'est pas la question de l'immortalité mais, en réalité, le problème de la connaissance qui sépare les deux camps.

Après une période « philologique », la Renaissance en traverse une autre « mathématique et sceptique » : *Valla*, *Vives* et *Ramus* figurent trois étapes dans le mouvement humaniste. Avec le dernier, la logique passe du type grammatical au type géométrique, la conception de l'histoire elle-même se renouvelle avec les sceptiques; puis c'est la nature qui se révèle et la révolution qui s'accomplit conduit à des points de vue nouveaux sur les sciences morales.

On peut dire que les efforts qui aboutissent à de nouveaux principes de recherche se confondent avec ceux qui amènent la conception astronomique actuelle de l'Univers : les sciences exactes deviennent des normes, pour *L. de Vinci* la mécanique, pour *Kepler* la géométrie. Il s'ensuit que les concepts d'espèce et de genre sont remplacés par

ceux de rapport et de loi : l'idée de relation domine la science.

Jusqu'à Descartes, la méthode n'a été qu'un moyen de nous conduire à la source de la connaissance : jamais encore le point de départ de la science. C'est là la grande nouveauté qu'apporte le cartésianisme : ses conquêtes en mécanique et physique ne seront encore que les fruits de la méthode. M. C. expose bien le point de vue cartésien et les conséquences de la mathématique universelle fondée sur la géométrie : le « point » devient un absolu, la connaisance ne s'exprime qu'en fonction de la grandeur spatiale.

Quant à la philosophie ultérieure (jusqu'à Bayle) en donne-t-on une juste idée en disant que c'est un mélange de cartésianisme et d'augustinisme?

Dans cette étude, la philosophie de la Renaissance tient peut-être une place exagérée; l'auteur semble près de le reconnaître quand il avoue que la philosophie n'a joué à cette époque, qu'un rôle effacé. Et d'ailleurs c'est le reproche que j'adresserai à l'ensemble de son ouvrage, d'être trop développé; ce n'est plus, à proprement parler, l'histoire de la théorie de la connaissance, c'est une histoire de la philosophie faite d'un point de vue un peu spécial, mais d'où ne se dégage pas assez le problème particulier qu'il s'agissait de circonscrire. L'ouvrage est d'ailleurs très nourri, témoignant partout de connaissances approfondies, riche en détails instructifs (sur Fracastoro, Burthogge) et en vues intéressantes (Montaigne, par exemple, y est étudié dans ses rapports avec Shakespeare, avec Herder et Rousseau, puis avec le protestantisme).

C. Bos.

II. — Philosophie religieuse.

Marcel Hébert. — Le Divin. *Expériences et hypothèses. Études psychologiques.* 1 vol in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, 1907, Félix Alcan, édit.

Le sujet de cet ouvrage est immense. L'auteur n'a guère la prétention de l'épuiser tout entier. Persuadé depuis longtemps que « le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu », il résume ce qu'il croit « pouvoir et devoir énoncer après une vie entière consacrée à cette étude ». M. Hébert constate, avec beaucoup d'autres, que « le milieu se charge de plus en plus de données positives dues aux méthodes scientifiques de la pensée réfléchie », mais il rappelle en même temps à ceux qui seraient tentés de taxer d'impiété l'œuvre de critique et d'analyse qui s'opère en ce moment, que les premiers chrétiens eux-mêmes furent considérés comme athées par les conservateurs intransigeants des cultes traditionnels.

En matière religieuse, M. H. reconnaît trois types ou plutôt trois

éléments généraux : émotif, intellectuel, actif. C'est la division qu'il donne à la première partie de son livre intitulée *La croyance au divin, ses formes multiples*. Cette partie est consacrée au mystique flamand Ruysbrœck, au mysticisme moral de Tolstoï et à la lutte entre la méthode scientifique et les procédés mystiques : Darwin.

Dans *Prédominance de l'élément intellectuel* M. H. examine successivement les arguments traditionnels dits « preuves » de l'existence de Dieu, le problème de la « personnalité divine », au point de vue métaphysique, au point de vue historique et il aboutit à la conclusion suivante : Quelle que soit la forme : animal, astre, sorcier, chef, roi, multiple ou unifiée, la *représentation* est anthropomorphique, donc tout naturellement personnelle. L'homme s'efforcera, dans le courant des âges, d'idéaliser de son mieux les représentations primitives. La « personnalité divine » s'intellectualisera, se moralisera, au fur et à mesure des progrès moraux et intellectuels. Mais cette représentation personnelle est-elle essentielle à la conscience, à la pensée humaine? Peut-on concevoir le sentiment religieux dégagé, ou du moins se dégageant de l'antique image, abandonnant cette « dernière idole » pyschologique, comme il a, peu à peu, abandonné les idoles physiques, les mythes sauvages? C'est une question « de psychologie théorique et pratique ». Au point de vue théorique, M. H. croit que l'image, la représentation personnelle en particulier ne sont pas essentielles au sentiment religieux. Au point de vue pratique, sa réponse est moins affirmative. « Tout ce que l'on peut indiquer, c'est le sens dans lequel évoluent les esprits les plus cultivés. Si quelques-uns maintiennent avec fermeté l'idée de la *personnalité divine*, c'est qu'ils y voient un symbole de la distinction antimonistique de Dieu et du monde, du créateur et de la créature. Cette distinction est soutenable mais elle ne s'impose nullement à la pensée. »

M. H. analyse ensuite — *Prédominance de l'élément actif* — l'indépendance réciproque du sentiment religieux et du sentiment moral, la théorie de l'activité inconsciente de William James, la théorie biologique de Leuba, le sentiment religieux et les *jugements de valeur*, les notions du *mieux* et du *parfait*. « Parce que nous ne pouvons définir l'être, le parfait, l'inconscient, nous ne pouvons savoir si parfait réalisé n'est pas une contradiction ou si c'est parfait se réalisant qui est une absurdité. Nous ne le saurons jamais, ici-bas du moins, et voilà pourquoi à jamais on discutera si le parfait, le divin, doit être rangé dans la catégorie de l'*être*, ou dans celle du *devenir*, dans celle de la *personnalité* ou celle de l'*inconscient* » (p. 147).

Dans la deuxième partie de son ouvrage, *Vues générales*, l'auteur s'élève contre l'abus des termes « évolution » et « survivance » dans l'étude des problèmes religieux, consacre quelques pages à la question de l'éveil de la conscience religieuse, la traite « comme toute autre question d'histoire et de psychologie » et il conclut — *Conclusions* — à la légitimité et à la pérennité des croyances religieuses et

à l'incontestable diversité dans les résultats de l'expérience religieuse. Vouloir unifier à tout prix, dit-il, ne serait-ce que par une définition unique, toutes les formes religieuses, serait un faux jeu d'esprit. Impossible de ramener à une réelle unité les religions qui admettent simplement des êtres supérieurs, sous quelque rapport, à l'homme et celles où apparaît, d'une manière ou d'une autre, le sentiment du parfait, de l'idéal. Il s'agit de tirer les conclusions pratiques de graves maximes restées dans le vague : justice, amour; il s'agit aussi d'éliminer l'interprétation littérale de croyances erronées suggérées par l'Évangile. Pour M. H. l'humanité de l'avenir ne sera pas exclusivement scientifique. Pour lui, l'individu ne s'explique point exclusivement par une origine et une finalité sociale. L'individualisme religieux est le nécessaire contrepoids de l'universelle socialisation. « Si, quelque jour, un génie religieux doit aider ses frères à prendre, sous forme nouvelle, conscience de leurs croyances et espérances, il ne demandera ni aux psychologues, ni aux savants, ni aux historiens, la permission de se manifester lorsque son heure viendra. La fonction créera l'organe » (p. 284).

Ossip-Lourié.

M. H. Hubert. — Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. Mémoire. In-8°, 39 p., Paris, Imprimerie Nationale, 1905.

« Étant donné, dit l'auteur, que les rites et que les représentations mythiques se passent dans l'espace et dans le temps, il faut se demander comment on peut concilier à leur égard l'émiettement théorique du temps et de l'espace avec l'infinité et l'immutabilité du *sacré*, où ils se passent également. » Deux explications sont développées par M. Hubert : 1° La religion et la magie rythment le temps par des périodes. Ces périodes ont pour jalons des rites qui font revivre les mythes et leur donnent ainsi une jeunesse indéfinie. 2° Ces mêmes périodes diffèrent des divisions du temps normal; leur égalité ne repose pas sur une similitude de quantité mais sur une similitude de qualité.

Si l'on rapproche la présente étude de celles que M. Hubert a publiées sur la magie dans *l'Année Sociologique* en collaboration avec M. Mauss, on en saisira le puissant intérêt. Elles tendent à montrer que l'esprit humain évolue non pas en remplaçant des notions primitives par des notions nouvelles, mais en divisant les notions primitives. Celles-ci formaient une masse chaotique; il les sépara les unes des autres, mais les conserva toutes, ou du moins ne fit qu'un petit nombre d'éliminations, avec une lenteur infinie. La notion de temps, par exemple, devait être d'abord à la fois qualitative et quantitative. Nous avons aujourd'hui, d'une part le temps purement quan-

titatif des savants, et d'autre part le temps qualitatif impliqué dans le culte encore universel des anniversaires.

JULES SAGERET.

Josiah Moses. — PATHOLOGICAL ASPECTS OF RELIGIONS. Clark university Press, Worcester, Mass., 1906.

Cette thèse pour le doctorat, publiée par les soins de la *Clark University* et présentée au public sous le patronage de M. S. Stanley Hall, nous offre la description la plus complète et le premier classement systématique qu'on ait fait encore des perversions auxquelles a été ou reste sujette la vie religieuse. Aucun département de l'éducation, nous dit M. Moses dans sa *Préface*, ne réclame, plus que le domaine religieux, des principes pédagogiques sains, car il n'en est point qui touche plus profondément et en plus d'endroits à la vie humaine. Les temps à venir, estime-t-il, ne seront point sans religion comme tant de savants le prétendent; mais leur religion, enrichie des trésors du passé, sera en harmonie avec leur culture et capable de répondre pleinement aux besoins particuliers qu'une religion est seule en état de satisfaire. Instinctivement, les peuples refusent de perdre quoi que ce soit ayant pour eux de la valeur, et, certes, ils ne délaisseront pas la religion, ce plus grand legs des anciens âges. Nul homme instruit de la psychologie des peuples n'y peut contredire. Et non seulement les philosophes d'aujourd'hui, mieux éclairés, s'appliquent à concilier la vie religieuse avec la science; mais ce ne sera pas la chose la moins piquante, que la science devienne un jour, à dessein ou non, la grande bienfaitrice de la religion qu'elle entendait supplanter.

Classement des définitions de la religion, l'élément émotionnel dans la religion, le mysticisme, le symbolisme, le fétichisme, l'élément intellectuel et l'élément volitionnel dans la religion, telles sont les grandes divisions de l'ouvrage.

M. Moses montre d'abord le caractère incomplet des définitions. Si l'on accepte, dit-il en somme, que la religion est le produit de quelque soudaine variation mentale, — analogue aux mutations signalées par Hugo de Vries dans les espèces végétales, — il paraîtra bien futile de vouloir en ramener l'origine, soit à un instinct, soit à un sentiment, soit à un acte de la volonté. Quant à son essence, elle reste indéfinissable, puisqu'il n'existe pas deux religions qui soient pareilles en leur fond, ni même deux individus qui soient religieux de la même façon. Il ne faut retenir des formules proposées que leur point de vue commun, — que la religion est une expérience, effet combiné de toutes les activités de l'âme, qui donne sa forme, en une large mesure, à la vie humaine. Il insiste sur l'étroite parenté reliant, comme la plupart des auteurs l'ont vu, la religion à la sexualité, en

sorte que le désir sexuel, ou l'amour, serait une des sources les plus anciennes du sentiment religieux. Ce qui, me hâterai-je de faire remarquer, peut être dit pareillement du sentiment esthétique, puisque l'amour irradie dans toute notre vie psychologique. Je ne suivrai pas l'auteur dans les détails qu'ils nous donne sur le phallicisme, la continence, la haine, le suicide religieux, la pitié, la crainte, les sacrifices humains. Ses pages sont pleines de faits qu'ils avait le devoir de noter, bien qu'ils soient généralement connus. Mais les lecteurs français prendront un intérêt particulier à ce qu'il nous dit de ces crises étranges de prédication et de repentir connues en Amérique sous les noms de *Grand réveil* (*the great Awakening*) et *Réveil religieux du Kentucky* (*Kentucky Revival*).

Mais venons au mysticisme. M. Moses rapporte les définitions assez diverses, mais toujours partielles, qu'on en a données. Ce qu'on n'a pas assez vu, dit-il, c'est que le mysticisme offre plusieurs variétés, religieuse, philosophique, artistique, qu'il est spontané ou appris, tantôt normal, tantôt anormal, et que ce qui est vrai d'une variété ne l'est pas de l'autre. Il conviendrait donc de parler des mystiques plutôt que du mysticisme. D'autre part, le mysticisme peut naître d'un système nerveux anormal, sans être pour cela pathologique : telle une plante dont la racine est amère porte cependant des fleurs belles et odorantes. Il n'est morbide qu'autant qu'il conduit à l'inertie du rêve et rend impropre aux devoirs de la vie. Nous le retrouvons à la racine de toutes les religions, les plus élevées comme les plus inférieures.

M. Moses, guidé par l'ouvrage de Inge, l'étudie dans le brahmanisme, une des premières religions où il apparaît; dans le soufisme (secte persane de l'islamisme), et il note ici ce trait général des mystiques, la prédominance du cœur sur le cerveau; dans le christianisme, déjà avec saint Paul, sous l'influence de Philon et de Plotin, avec Hierotheus (sorte de panthéisme ou pan-nihilisme) et son disciple Denys l'Aréopagite, avec Bernard Hugo, Richard de Saint-Victor, Bonaventure et Albert le Grand, maître Eckart, selon qui la vérité vient, non de la réflexion, mais du cœur même de Dieu, sans l'intermédiaire d'aucune Église; avec Tauler, si vanté par Luther, Ruysbrœck, Suso, Nicolas de Bâle, qui réagirent contre le mysticisme passif et furent de puissants agents de la Réforme; en Espagne, avec sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, qui luttèrent contre les rapides progrès de la réformation, et dont le mysticisme n'est plus spéculatif et autonome comme celui des Allemands, mais émotionnel et contrôlé par l'Église : et c'est le quiétisme, tel que nous l'aurons ensuite avec Molinos, Fénelon et Mme Guyon; en Allemagne, où apparaît un mysticisme nouveau, accommodé à la réforme, une théosophie remplaçant la théopathie, et dont le but reste l'union avec Dieu, mais par des voies différentes, avec Paracelse, Jacob Bœhme, Swedenborg, si intéressant. Il n'est pas jusqu'à l'Angleterre où le

mysticisme ait eu des représentants, en religion avec Walter Hinton et Juliana de Norwich au moyen âge, avec Geo. Fox, le père de la société des Quakers, et quelques autres, en poésie avec Wordsworth, Browning, Tennyson, Kingsley.

Le mysticisme en toutes ses variétés, conclut M. Moses, serait donc une sorte de transport psychique, une narcose, en laquelle la conscience de soi du sujet se perd en son objet ou absorbe en soi son objet (qu'il soit Dieu, fleur, paysage, musique, etc.) et trouve sa plus grande joie en cette diffusion ou cet élargissement. Il distingue entre le mysticisme qui est une condition psychique, non une croyance, et la « philosophie du mysticisme », qui est un système de pensée ou de croyance fondé sur l'expérience mystique. Le mystique — mais ceci est plus contestable — ne serait jamais un réformateur, un missionnaire : son moi reste le centre de tout, il reste tourné vers le dedans de lui-même.

Le symbolisme est étroitement allié au mysticisme : il y faut voir une tentative pour donner à la spiritualité un corps qui tombe sous les sens. Rien d'anormal dans le symbolisme religieux, pas plus que dans le symbolisme ordinaire : il aide puissamment à la foi, en rendant présent l'objet ou l'être symbolisé. La dégénération et la mort de l'esprit n'arrivent que quand l'être ou l'idée représentés d'abord dans le symbole tombent dans l'oubli ; on retourne alors au fétichisme. M. Moses en rapporte de nombreux exemples ; il s'étend en particulier, instruit qu'il doit être en cette matière, sur la fureur d'interprétation qui sévit autrefois dans le monde juif, parvenu au formalisme et au légalisme le plus excessif.

L'émotion seule ne constitue pas la religion ; la raison et ses produits, pas davantage. M. Moses ne dira pourtant pas, avec Benjamin Kidd, qu' « une religion rationnelle est une impossibilité scientifique ». La religion est, à ses yeux, une réaction psycho-physique bien balancée, où ont part tous les éléments de l'âme. Quel est donc le rôle de l'intellect dans la religion, quelles sont les fonctions de la connaissance et de la croyance? Et d'abord qu'est-ce que la croyance? On peut la définir, au moins provisoirement, l'acceptation volontaire de faits ou de théories sans preuve suffisante. La principale affaire est que ces croyances nous soient pratiquement nécessaires. De ce point de vue, nous accepterons comme normale toute croyance qui reste en harmonie avec les autres croyances propres à l'individu ou à la race. Les croyances religieuses, pour être normales, ne devront donc pas contrarier les idées et les besoins qui correspondent au stade actuel de la civilisation.

Ici M. Moses relève, avec quelque complaisance, les nombreuses erreurs soutenues par les religions à l'encontre des progrès scientifiques, en médecine par exemple. Il y aurait à tenir compte, sur ce point, de plusieurs faits : l'inégal avancement des esprits, la préférence spontanément accordée à quelque besoin de l'âme, la force de

résistance d'un état mental anciennement formé, etc. La loi de persistance des systèmes psychiques ne s'exerce-t-elle point jusque dans la lutte des grandes hypothèses scientifiques, et ne voyons-nous pas les hommes les plus libres, les plus avancés, obéir parfois à des habitudes méthodiques dont ils reconnaissent eux mêmes les défauts?

Suivent de très bonnes pages sur le *doute*. L'auteur distingue entre le doute sain, qui incite à la recherche, et le doute chronique, qui mène à l'inquiétude et à la folie. Douter d'une croyance qui est, par ailleurs, nécessaire à notre vie, voilà, dit-il, une des maladies dont souffrent aujourd'hui bien des personnes. A ce propos, il rapporte d'intéressantes confidences empruntées à Stanley Hall, à Starbuck, à Leuba, et conseille aux précepteurs religieux de préparer les adolescents à la critique, afin que leur doute devienne fécond, et non destructeur.

Je ne m'arrêterai pas au chapitre dernier, concernant l'élément volitionnel. Inutile de revenir, après Murisier et d'autres auteurs, sur la psychologie du fanatisme. Je noterai seulement l'opinion de M. Moses au sujet des organisations d'Églises. Il estime ces institutions parfaitement normales, comme étant « des produits naturels et nécessaires de la conscience sociale », à l'encontre de William James qui les tient pour anormales et fatalement nuisibles à l'esprit religieux. On ne saurait pousser aussi loin que le fait James la distinction entre la religion individuelle et la religion d'institution. Les religions ne sont jamais le produit d'un seul individu, d'un esprit isolé ; il faut que l'individu trouve un accord dans son milieu, pour que sa doctrine s'y propage. En son origine et en son essence, la religion est une fonction sociale, ainsi que l'ont montré Achelis, Durkheim, Murisier, etc.

Parlant de l'ascétisme et du monachisme, M. Moses estime que la majorité des hommes sont des créatures tournées « vers deux mondes » : à une extrémité de l'échelle se trouvent les épicuriens et les charlatans, qui n'on d'intérêt que pour le temps présent et leur propre corps ; à l'autre extrémité, les hommes qui ne regardent que l'au-delà et sont des pessimistes. Entre les deux se placent les sains d'esprit. Il y aurait à distinguer quatre sortes de pessimistes : ceux qui voient les choses sous le côté fâcheux, mais restent des hommes actifs, et par conséquent normaux (tels les Apôtres, les Puritains, etc.) ; ceux qui ignorent le monde, simplement ; ceux qui le tiennent pour indifférent ; ceux enfin qui sont franchement des mélancoliques. Les Bouddhistes appartiendraient, selon M. Moses, au troisième groupe, et c'est à l'influence de leurs doctrines qu'il faudrait attribuer la soumission de 300 millions d'Hindous à une poignée d'Anglais. Que M. Moses, qui est un lecteur du *Monist*, lise dans le n° de janvier dernier les fortes pages du bouddhiste japonais Soyen Shaku sur la conception bouddhique de la mort ! Mais telle ou telle rectification de détail n'empêche

point que je tienne son travail en haute estime : il est clair et instructif.

L. ARRÉAT.

III. — Psychologie pédagogique.

S. Pellat. — L'ÉDUCATION AIDÉE PAR LA GRAPHOLOGIE, 1 vol. in-12°, 206 pp., Hachette, 1906.

Cet ouvrage intéresse doublement la philosophie, par son côté psychologique, et par son côté pédagogique. Que le geste graphique, automatiquement enregistré par la plume, soit symptomatique d'états et de dispositions physiologiques ou mentales, c'est ce dont il n'est guère possible de douter aujourd'hui. Gross, Preyer, Lombroso ont étudié les altérations de l'écriture provenant des maladies de l'esprit. M. Dumas en a donné un exemple caractéristique à la fin de son ouvrage *la Tristesse et la Joie*. M. Binet, qui avait commencé son enquête dans un esprit de grand doute méthodique, écrivait, il n'y a pas longtemps, à la *Société de psychologie* que les faits, en définitive, étaient incontestables. Ce qui met souvent les psychologues en suspicion sur les résultats que peut donner l'étude des écritures, c'est que celle-ci a été *exploitée* avant d'être scientifiquement *constituée*. Au lieu de chercher les lois constantes et élémentaires qu'on peut découvrir dans les phénomènes graphiques, étudiés analytiquement, les « graphologues » se sont en général lancés dans la confection de « portraits » qui peuvent être vendus plus ou moins cher suivant l'habileté du portraitiste, mais qui ne sauraient avoir qu'une valeur d'art, et non de science. Il faudrait une *graphonomie* à la base de la graphologie. Et de même qu'un excellent pathologiste pourra être, dans la pratique, beaucoup moins bon médecin qu'un simple docteur bien doué de flair médical, il ne faudrait pas s'étonner que la science des phénomènes graphiques se présentât d'abord sous une forme beaucoup moins brillante que l'art, semi-divinatoire, de dépeindre synthétiquement des caractères individuels.

Cependant cette étude analytique pourra n'être pas sans fruits, et le livre de M. Pellat en est un exemple. L'extrême réserve avec laquelle il expose les résultats qu'il a obtenus est, sinon une garantie, au moins un très bon signe de sérieux et de solidité dans son travail. « On ne doit pas, dit-il. considérer la graphologie comme un guide infaillible, même dans les limites où elle est certainement susceptible de donner des renseignements... Chacun doit modestement se renseigner sur le parti qu'il lui est possible de tirer de notre science; et en ce qui concerne les enfants, il ne faut voir en elle qu'un instrument d'orientation de plus, extrêmement précieux, mais destiné à seconder l'observation dans les rapports journaliers, et non à la remplacer » (20).

Sous ces réserves, on peut tirer beaucoup de l'observation des écritures. L'auteur étudie successivement, à ce point de vue, d'abord les caractères généraux du graphisme qui correspondent aux variétés de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité; — ensuite, les altérations particulières qui sont symptomatiques de l'égoïsme et de l'esprit intéressé, de la fausseté, de la méchanceté, de l'orgueil et des tendances analogues, enfin des goûts matériels et de la sensualité. C'est la partie analytique de l'ouvrage, la plus riche en observations originales. Un très grand nombre de planches, insérées dans le texte, rendent sensibles les phénomènes dont il s'agit, soit par des dessins schématiques artificiellement grossis et simplifiés, soit, le plus souvent, par des exemples empruntés à des écritures d'enfants. Il va sans dire que chaque chapitre contient à la fois l'analyse graphique d'un défaut, et celle de son contraire, et même, d'ordinaire, celle des dispositions voisines qu'on pourrait confondre avec ce défaut. Ainsi l'on trouvera à l'article *fausseté*, non seulement des exemples d'écriture sincère, mais le diagnostic différentiel de la fausseté et de l'espièglerie de la fausseté et de l'esprit de mystification. Peut-être, l'auteur aurait-il mieux fait de donner à ses chapitres des titres plus optimistes, ce qui n'aurait rien changé à leur contenu. Sa raison était sans doute qu'il voulait indiquer surtout à l'éducateur les défauts à surveiller.

Mais il ne s'en tient pas là. S'il a un grand souci de mettre le professeur en garde contre le petit flatteur qui sait ordinairement le prendre par ses faibles, il n'attache pas moins d'importance à lui signaler les symptômes de bonté naïve, souvent méconnue chez les enfants un peu médiocres d'esprit, et aussi ceux des états morbides, nervosité, mélancolie, dépression, qui réclament chez l'éducateur une attention et des soins particuliers. C'est l'objet de deux chapitres sur « les bonnes natures » et sur « les enfants à ménager ». Ce dernier me paraît tout spécialement recommandable, non seulement aux maîtres, mais surtout peut-être aux parents qui s'impatientent de la nervosité de leurs enfants — alors que si souvent ils l'ont eux-mêmes produite et aggravée par leur agitation, leur illogisme, leurs accès de colère ou leurs petites tyrannies.

L'ouvrage se termine par deux études complémentaires sur le choix d'une profession et sur l'enseignement de l'écriture. Cette dernière est assez longue. Les modèles proposés par l'auteur, s'ils sont graphologiquement à l'abri de tout reproche, ne me paraissent pas suffisamment étudiés au point de vue esthétique. Il serait mauvais, d'après ces principes mêmes, d'habituer les enfants à des tracés qui ne respectent pas la loi des proportions harmoniques, et celle de l'homogénéité des courbes. Petite critique qui ne doit pas faire oublier ce qu'il y a de très utile et d'original dans cette intéressante contribution *graphonomique* et pédagogique.

A. L.

Dr Paul Barth. — Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. 1 vol. in-8°, de xii-515 p. Leipzig, Barth, 1906.

« *Auf Grund der Psychologie der Gegenwart* » ajoute le sous-titre, et c'est là, avec la haute compétence de l'auteur, professeur à l'Université de Leipzig, la grande source d'intérêt que présente ce nouveau traité de psychologie pédagogique.

Des diverses conceptions proposées en Allemagne sur l'éducation c'est celle de Schleiermacher qui paraît à Barth s'approcher le plus de la vérité. Schleiermacher lui assignait pour but « l'aptitude à la vie totale » et Barth la définit semblablement « la propagation de la société ». L'éducation implique donc à la fois des éléments spéciaux, qui tiennent aux conditions particulières de temps et de lieu, et des éléments généraux, liés aux conditions communes de toute société. Comme tout art, elle doit s'appuyer sur des données scientifiques, fournies, dans le cas présent, par la psychologie. Mais elle doit s'appuyer en outre sur la morale, moins pour lui demander un fondement qu'une systématisation des devoirs. La meilleure de ces systématisations paraît à l'auteur celle de Kant, qui groupe tous les devoirs sous ces deux chefs : perfection individuelle, bonheur d'autrui. Après un intéressant historique, l'auteur divise ainsi son sujet. D'abord, une théorie *générale* de l'éducation comprenant : *a*) la formation de la volonté et *b*) celle du sentiment ; et une théorie *générale* de l'instruction qui considère : *a*) les facultés psychiques de l'écolier, et *b*) l'organisation de l'enseignement ; — puis une théorie *spéciale* de l'éducation et de l'instruction où seront déduites et exposées dans le détail les applications pratiques.

I. Théorie générale de l'éducation. A. *Formation de la volonté.* — Il y a une formation *immédiate* qui agit sur l'action et une formation *médiate* qui agit sur les idées. La première a pour but l'exercice, elle se résume dans l'accoutumance (*Gewöhnung*), et se sert uniquement de la pensée associative, tandis que l'autre s'adresse à la pensée aperceptive.

Les deux fins générales de Kant citées plus haut, appliquées à la volonté, donnent : la volonté forte et la volonté bonne. De là dérivent toutes les vertus fondamentales de la volonté : énergie physique, zèle, maîtrise de soi, véracité, justice, bienveillance (47).

La formation directe ou accoutumance agit : *a*) par la *surveillance* c'est-à-dire l'éducation négative ; *b*) par le *châtiment*. L'auteur s'élève contre les peines corporelles condamnées, dit-il, et par la théorie et par la pratique. Les sanctions naturelles, de Spencer, sont bonnes mais insuffisantes ; elles doivent être complétées par des punitions morales tirées du sentiment de l'honneur, du désir de plaire, de la bienveillance et de l'affection ; *c*) par la *récompense* ; *d*) par *l'opposition réciproque des passions*, comme celle du sentiment de l'honneur avec l'amour de ses aises ; *e*) par *l'exemple*. L'auteur s'approprie ici tout l'essentiel des considérations de Tarde et Baldwin sur le rôle et la

puissance de l'imitation. L'exemple est d'autant plus efficace qu'il part d'une autorité plus respectée. C'est ce qui explique en particulier la fâcheuse influence exercée sur la véracité des enfants par les pratiques courantes de leurs familles.

La formation médiate de la volonté s'opère par le moyen des idées morales et religieuses. La morale purement formelle de Herbart, avec son action tout esthétique, paraît à l'auteur trop difficile pour des enfants. Celle de Kant est préférable, mais il n'est pas nécessaire de s'en tenir à son impératif catégorique. On peut faire appel encore à d'autres motifs moraux parmi ceux que Kant appelle « matériels »; tels sont par exemple la tendance à la conservation personnelle et à la joie mentale, telle encore l'idée de l'évolution (75).

Sur le rôle de l'enseignement religieux, les idées de l'auteur s'écartent notablement de celles qui prévalent en France. « L'enseignement religieux, dit-il, est peut-être encore aujourd'hui la branche la plus importante de l'éducation publique » (76). A ces deux questions : l'esprit religieux s'accorde-t-il avec l'impératif catégorique moral? — est-il nécessaire de compléter l'enseignement philosophique de la morale par l'enseignement religieux? — l'auteur répond nettement par l'affirmative. D'abord il faut un fondement à l'impératif : le « fait de la raison pure » des kantiens, l'idée d'évolution des utilitaires modernes, sont moins directement saisissables à l'enfant que la volonté divine. En outre, l'individu doit passer, dans son développement, par les mêmes étapes que l'humanité. L'enfant a besoin non seulement d'une théorie de la vie, mais d'une conception de l'univers : l'enseignement moral lui donne l'une, la religion l'autre. Les idées religieuses, d'ailleurs, sont étroitement liées à d'autres objets d'enseignement, notamment à la poésie classique allemande. Enfin — raison particulière à l'Allemagne — l'enseignement religieux d'État a l'avantage de ne pas accentuer trop les divergences confessionnelles. Et pourtant, l'auteur reconnaît à cet enseignement un grave défaut. Les récits auxquels il est lié sont tirés de l'histoire du peuple juif, et les conditions de cette époque diffèrent souvent trop des conditions de la vie moderne pour que l'enfant puisse s'y intéresser. Un petit manuel de morale, avec exemples tirés de la vie quotidienne, serait beaucoup plus efficace.

B. *Formation du sentiment.* — Parmi la foule de classifications possibles des sentiments, l'auteur adopte celle qui les divise en sentiments *sensoriels* et *intellectuels* et qui distingue dans chacune de ces classes une espèce *formelle* et une espèce *matérielle*.

Les sentiments sensoriels matériels doivent être modérés, pour ne pas nuire à l'organisme ni à l'activité mentale. Le but c'est donc ici l'endurance et la frugalité.

L'éducation des sentiments sensoriels formels pose le problème du rôle de l'esthétique à l'école. D'après B. cet enseignement doit se faire à l'occasion des autres, par remarques incidentes à propos de la

symétrie, de l'harmonie des couleurs, du rythme musical, de la forme plastique. Il doit éviter la déclamation et s'appuyer toujours sur ce que l'enfant éprouve déjà confusément.

L'un des sentiments intellectuels matériels les plus importants c'est la sympathie, fondée sur l'idée de l'homme. La cruauté du jeune âge est due surtout à l'inexpérience, à l'ignorance et à la curiosité; mais elle tient aussi à ce que l'enfant répète une étape primitive de l'humanité. Il faut combattre la joie du mal, l'envie, mais surtout prêcher d'exemple, car la pitié est contagieuse.

Les sentiments intellectuels formels les plus accessibles à l'enfant sont la joie de connaître, le plaisir de la découverte, — soit à propos de la solution d'un problème, soit à propos d'une idée générale tirée d'exemples particuliers et spontanément appliquée par lui à d'autres cas, — et le sentiment de l'harmonie d'un système d'idées morales et religieuses. L'auteur accorde une haute valeur éducative à l'idée de Providence.

II. Théorie générale de l'instruction. — Tandis que l'antiquité et le moyen âge attachaient surtout de l'importance aux mots, les pédagogues modernes sont unanimes à proclamer la nécessité de partir de l'intuition. Il convient d'ailleurs souvent de renforcer artificiellement celle-ci, par exemple par une habile disposition des teintes, mais il faut la purger soigneusement de toute erreur. — Suit une étude très longue, très bien informée et surtout très clairement ordonnée, de l'attention et de la mémoire (114-230).

Les conséquences pédagogiques de la physiologie de l'attention peuvent se résumer ainsi : il faut éviter aux enfants des aliments tels que l'alcool, le thé et le café; combattre la viciation rapide de l'air et la fatigue par des pauses appropriées à l'âge des enfants et à la difficulté des matières enseignées. — Celles de la psychologie de l'attention sont les suivantes: l'enfant doit avoir l'esprit libre de toute préoccupation trop vive, soit agréable (jeux, romans, danse), soit pénible (chagrins domestiques); le maître doit vivre son enseignement notamment en histoire. Il doit employer les mêmes moyens que le poète dramatique. Il pourra, en histoire naturelle, trouver une importante source d'intérêt dans la finalité des êtres vivants (157). La méthode devra s'efforcer de donner de l'intensité à l'impression, par exemple dans les langues vivantes, par l'emploi de la récitation chorale, d'exciter l'attente (cf. plus haut la comparaison avec la poésie dramatique), de systématiser les idées et de les vivifier par des comparaisons.

La division de la mémoire en mécanique, judicieuse (rapports logiques) et ingénieuse (rapports factices) n'est peut-être pas la meilleure possible. Les conclusions pédagogiques sont à peu près celles de tous les manuels, mais elles s'appuient sur une étude théorique consciencieuse et très précise. Ainsi le problème de l'influence de l'exercice sur la mémoire (p. 210) est traité avec une solide et très abondante documentation. L'auteur est beaucoup plus bref sur le

concept, le jugement et le raisonnement, auxquels il ne consacre qu'un chapitre (230-238) dont la brièveté contraste avec l'ampleur des études précédentes. Opposant l'adresse acquise (*Fertigkeit*) à la connaissance, B. affirme que le principe méthodologique « aller du simple au composé » n'est vrai que des mouvements. Dans la connaissance, il faut aller du composé, par exemple de la phrase, au simple, le mot. A l'appui, il cite la méthode des langues vivantes, récemment introduite chez nous sous le nom de méthode directe. Mais cet exemple est peut-être un peu spécial, et l'enseignement des langues vivantes rentre sans doute plus que l'auteur ne croit dans les *Ferkigkeiten*. L'enseignement scientifique et philosophique semble, à mon avis, confirmer bien plutôt la célèbre règle de Descartes.

Dans un long chapitre (245-272) B. examine ce qu'il faut penser de la « culture formelle » et par là il entend la faculté d'initiative logique, la pénétration, et l'aptitude aux découvertes; tandis que la *Fertigkeit* représente une simple facilité d'application d'acquisitions antérieures. L'étude expérimentale de la mémoire a montré que l'exercice d'une de ses formes quelconques profite à la mémoire tout entière. Il doit en être de même pour la pensée logique. Mais celle-ci dépend beaucoup plus des conditions objectives : on peut apprendre n'importe quoi, mais on ne peut penser que le rationnel. D'après les diverses classes d'objets, il y aura donc trois espèces de culture formelle : l'une relative à la connaissance de l'esprit, l'autre à celle de la nature, la troisième enfin à la systématisation logique. Pour la première les langues anciennes sont d'excellents moyens; à la deuxième conviennent les sciences de la nature; la troisième est surtout assurée par la mathématique.

Cette partie générale se termine par des considérations pratiques sur les conditions organiques de l'enseignement, relatives au plan (*Lehrplan*) et à la marche des études (*Lehrgang*) et qui servent de transition vers la partie spéciale.

Celle-ci, qui n'est pas la moins longue (324-515), renferme les applications détaillées de toutes les vues théoriques précédentes. Dans l'impossibilité de résumer une étude qui vaut surtout par la précision des détails, je me bornerai, en énumérant les titres des principaux chapitres, à montrer que l'auteur n'a négligé aucune partie de son sujet. Il passe en effet successivement en revue le savoir et les aptitudes (*Fertigkeiten*) humanistes : a) religion, morale, histoire, langues maternelle et étrangères; — *b*) parole, écriture, chant; puis le savoir et les aptitudes réalistes : *a*) histoire naturelle, géographie, mathématique et physique, chimie; — *b*) calcul, dessin technique. A ces dernières il joint, comme une annexe naturelle, le dessin artistique et l'enseignement esthétique. Enfin, pour être complet, — et c'est par là que le livre se termine — il n'oublie ni l'enseignement manuel ni la gymnastique.

Nous ne saurions trop recommander à tous ceux qui s'occupent

chez nous de psychologie appliquée à l'éducation la lecture de ce travail considérable, tant par la qualité de son auteur que par l'esprit strictement scientifique dans lequel il est conçu. C'est en vain, malheureusement, que l'on chercherait dans notre littérature scolaire un ouvrage à mettre en parallèle. Si l'étude de la psychologie théorique a fait d'incontestables progrès dans notre enseignement supérieur et secondaire, on ne saurait en dire autant de notre enseignement primaire, où les manuels à phraséologie cousinienne ou écossaise occupent encore beaucoup trop de place. Et puisqu'on a tant parlé naguère de la pénétration mutuelle de nos trois ordres d'enseignement, puisque nous avons, dans nos Universités, des chaires de psychologie pédagogique, pourquoi l'un de leurs titulaires ne suivrait-il pas, chez nous, l'exemple donné par M. Barth? En attendant ce jour peut-être encore lointain, il serait désirable que ce volume tentât un traducteur. Nul doute que cette traduction ne fût bien accueillie du public enseignant, et son entrée dans les bibliothèques de nos écoles ne saurait produire que de très bons effets.

LÉON POITEVIN.

C. Radulescu-Motru. — PSIHOLOGIA MARTORULUI, *Psychologie du témoignage*, Socec et Cie, Bucarest, 1906.

M. Radulescu-Motru, professeur à l'université de Bucarest, vient de publier, sur la psychologie du témoin, une étude que nous devons signaler ici. L'auteur part du fait que la mémoire est sujette à l'erreur. C'est pourquoi on la remplace par l'appareil enregistreur et l'écriture, ou bien on la vérifie à l'aide des connaissances scientifiques. La psychologie peut aussi rendre de réels services pour juger l'exactitude des souvenirs. Le magistrat et l'avocat devraient en profiter. Souvent le magistrat est obligé, faute de mieux, de prononcer une sentence sur la simple déposition du témoin. Il a donc le plus grand intérêt de se rendre compte de la valeur de cette déposition, et, pour y arriver, il doit faire une *expertise psychologique*.

M. Motru donne des indications précieuses pour l'expertise psychologique du témoignage. Il considère, à cet effet, les diverses catégories de dépositions inexactes, quoique de bonne foi. 1° Une première catégorie est celle des dépositions, qui sont inexactes à cause de l'imperfection des sens ou du défaut de l'aperception du témoin. Chaque fois qu'une déposition est fondée sur les données des sens, le juge devra contrôler la valeur des sens du témoin. Le témoin affirme-t il avoir vu l'inculpé? — Qu'on le confronte, non pas avec l'inculpé seul, mais avec plusieurs personnes, parmi lesquelles se trouve l'inculpé.

2° Une deuxième catégorie est celle des dépositions qui sont inexactes à cause de la difficulté à s'exprimer. Cette difficulté est très grande

chez le témoin inculte. Celui-ci ne peut se remémorer les impressions que dans l'ordre où il les a subies. Le juge ne doit donc pas l'interrompre par des interrogations, ni lui imposer le choix des faits en cause. Il doit s'armer de patience et laisser se dérouler passivement toutes les impressions du témoin, pour en retenir celles qui l'intéressent. « A l'avenir, dit très bien M. Motru, la liberté de l'interrogatoire devra être limitée. En revanche, la liberté de parler du témoin devra s'élargir : surtout quand le témoin est une personne inculte (p. 231).

3° Il y a encore les dépositions inexactes à cause de la suggestion. Toutes les dépositions des enfants entrent dans cette catégorie. Le juge devra tenir compte des diverses suggestions possibles, selon le cas. Tout au moins il doit éviter de suggestionner lui-même le témoin par sa façon d'interroger. Pour se convaincre qu'il n'a pas suggestionné le témoin, le magistrat fera noter mot à mot ses questions et les réponses obtenues. Une lecture ultérieure du dossier lui montrera si la suggestion a eu lieu. Il est à souhaiter que les dépositions soient sténographiées, au lieu d'être « résumées ».

4° Enfin il y a les dépositions inexactes à cause d'un trouble de la mémoire. Cette fois encore le magistrat pourrait tirer grand profit des connaissances psychologiques. D'abord, elles lui montrent le cas où il doit recourir à l'expertise d'un médecin spécialiste. Ensuite elles le rendent compétent pour juger dans quelle mesure la déposition du témoin malade est utilisable.

M. Motru considère en dernier lieu les dépositions de mauvaise foi. Il nous fait connaître des expériences très intéressantes pour découvrir chez un témoin les vérités que celui-ci veut cacher. L'expérience est fondée sur la force de l'association des idées. L'auteur donne également le moyen de reconnaître les dépositions préparées à l'avance par le témoin.

L'étude de M. Motru est une contribution importante à la psychologie expérimentale et en même temps un secours précieux pour la pratique judiciaire.

G. ASLAN.

IV. — Histoire de la philosophie.

Walter Kinkel. — GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE ALS EINLEITUNG IN DAS SYSTEM DER PHILOSOPHIE. 1re partie, *De Thalès aux sophistes*. Giessen, Töpelmann, 1906.

Les philosophes de la Grèce antique auraient éprouvé une fierté bien légitime s'ils avaient prévu l'intérêt persistant qui, après vingt ou vingt-cinq siècles, s'attache encore à leurs découvertes. Voici que dans l'Allemagne contemporaine, même après Zeller, même après

Gomperz (et bien d'autres noms seraient encore à citer), ils viennent de rencontrer un nouvel historien dans la personne de M. Kinkel, dont le nom n'est nullement inconnu aux lecteurs philosophiques français.

Malheureusement dans ce domaine les « faits nouveaux » sont rares : et on ne peut guère espérer déterrer un traité même mutilé de Démocrite ou d'Anaxagore dans ces nécropoles d'Égypte qui depuis trente ans nous ont restitué tant de précieux débris littéraires. Les nouveaux venus dans la carrière n'ont donc pour s'assurer quelque originalité d'autre ressource que de disposer dans un autre ordre ou d'examiner sous un autre angle les documents existants. C'est aussi ce qu'a fait M. K. Ne lui parlez ni de se prononcer au milieu de multiples variantes, ni de reconstituer patiemment la biographie et la chronologie des premiers philosophes, ni de les suivre pas à pas dans l'élaboration de leurs systèmes : c'est une tâche où d'autres ont brillé, mais dont il se désintéresse. A ses yeux ces vieilles doctrines ne méritent l'attention que dans la mesure où on les juge dignes d'être incorporées à quelque théorie moderne (*Die Geschichte der Philosophie soll hier durchaus in den Dienst des systematischen Interesses treten*, p. v). Et, de fait, c'est une tentation universelle que celle d'enrôler les plus grands noms du passé sous sa propre bannière.

Mais à quelle école se rattache M. K.? tout ce que je puis affirmer, c'est que « le dogmatisme » n'est pas son fait : il le repousse, sous quelque forme qu'il se présente, et loue les Alexandrins d'avoir gardé quelque chose du véritable idéalisme platonicien (p. 48). C'est un partisan convaincu de « l'activité créatrice de l'esprit » et, à maintes reprises, il invoque le mot célèbre de Kant : « La nature n'a d'autre législateur que la raison » : aussi blâme-t-il les premiers philosophes grecs qui ont tenté de comprendre le monde « du point de vue de la nature » (p. 49).

Thalès était resté emprisonné dans les données de la sensation : plus hardi, Anaximandre comprend que le fini peut sortir de l'infini, et non le contraire; mais il a le tort de formuler une loi indépendante de la pensée. Héraclite, venu après lui et après Anaximène, a soulevé plus de problèmes qu'il n'en a résolu : est-ce parce que chez lui « le côté esthétique et moral prédomine sur le côté purement intellectuel? » (p. 82). Ce qui lui fait totalement défaut, c'est la notion de substance, « condition nécessaire de la connaissance et de l'être » (p. 79); d'ailleurs, selon M. K., le mal n'est pas une puissance naturelle, il résulte de notre jugement moral, opposant au monde de l'expérience un idéal rationnel (p. 84).

Avec Pythagore le λόγος conquiert dans l'explication des choses la place prépondérante abandonnée auparavant au destin : ses principes ressemblent à s'y méprendre à des « idées directrices ». L'esprit scientifique s'éveille, et, parti des sciences exactes, rayonne dans les sphères environnantes. Aristote est qualifié de mauvais génie, pour

avoir privé l'antiquité de la bonne fortune de recueillir la moisson préparée par ces riches semailles (p. 128).

Comme on devait s'y attendre, en arrivant aux Éléates, M. K. est bien près de pousser un cri de triomphe. Chez Xénophane déjà il salue un génie plein de hardiesse (*eine gewaltige Vergeisterung und Verinnerlichung*) : néanmoins c'est de Parménide seul que l'on peut dire en toute vérité : « Il a donné à l'homme la clef du monde » (p. 143). Les catégories de l'identité et de la continuité étaient désormais créées, et le temps relégué dans la sphère inférieure du devenir. Mais les armes forgées par les Eléates ne suffisant pas pour « assurer le triomphe de la raison sur la nature récalcitrante » (p. 170), il fallut faire de fâcheuses concessions à l'expérience sensible : avec Empédocle la sensation redeviendra le critérium de la vérité.

Heureusement Démocrite se présenta pour exclure du concept de mouvement tout élément empirique ou mythologique, en rendant à la raison le droit de se prononcer sur les éléments essentiels de l'univers et le déterminisme auquel tout est soumis, sauf dans la sphère morale où la liberté est définie « l'obéissance aux lois propres de l'être ».

Les sophistes, si en faveur au XIX[e] siècle, sont ici de nouveau jugés et condamnés. M. K. nous défend de dire qu'ils ont bien mérité de la philosophie, excité et éperonné les esprits, donné à l'individu la conscience de sa force. Leur enseignement aboutissait à forcer l'homme « à désespérer de sa raison » (p. 274).

Ainsi qu'il nous en a prévenus, l'auteur, au cours de son exposition, intéressante d'ailleurs, saisit toutes les occasions de nous initier à ses vues personnelles. Pour lui la matière n'est qu'un concept de l'esprit, une hypothèse commode pour l'explication du monde, et c'est se tromper que d'attribuer à la nature une finalité intrinsèque, indépendante de la recherche scientifique. A propos d'Anaximandre, M. K. rappelle que « Platon et Kant s'accordent à soutenir que l'être, considéré dans son infinitude, devient idée et ouvre ainsi à la pensée des horizons sans bornes (*nicht ein fertiges System, sondern eine unendliche Aufgabe des Denkens und Erkennens*, p. 60) ». L'ouvrage a ainsi un caractère semi-historique, semi-dogmatique, d'où naissent çà et là quelques équivoques en dépit d'une érudition étendue et de première main.

Les notes et références de tout genre sont reléguées à la suite du texte dans un appendice qui ne compte pas moins de 70 pages. Ce procédé, très différent de celui qu'a suivi Zeller, a ses avantages; mais il me semble entraîner aussi d'assez graves inconvénients. Enfin, au risque de me répéter, je constate ici une fois de plus l'habitude des critiques allemands, sinon leur parti pris, de passer sous silence nos plus remarquables publications. L'érudition française, qui depuis cent ans a exploré, elle aussi, non sans succès cette première période de la spéculation philosophique, est représentée honorablement à

coup sûr, mais très incomplètement dans l'Index de M. K. par les deux seuls noms de MM. Collignon et Tannery.

C. Huit.

Benedetto Croce. — Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. 1 vol. in-12, xvii-282 p. Bari, Laterza, 1907.

M. Benedetto Croce s'est fait connaître antérieurement, en tant que philosophe, par deux ouvrages de gnoséologie, l'*Esthétique* et la *Logique*. Déjà, en lisant sa *Logique envisagée comme science du concept pur*, on s'apercevait de l'influence exercée sur son esprit par la dialectique hégélienne. A cette dialectique il consacre un volume de la *Bibliothèque de culture moderne*, dont lui-même nous explique la genèse. De concert avec M. Giovanni Gentile, il a entrepris de publier une collection de philosophes classiques italiens et étrangers, afin de permettre aux étudiants italiens d'entrer en contact direct avec les œuvres originales et de ranimer par là en Italie le goût des spéculations philosophiques. Pour atteindre ce but, il s'est imposé la loi de joindre aux œuvres publiées un commentaire purement philologique. Or la première de ces œuvres qui doive paraître n'est autre que l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel. Et comme M. Croce avait réuni au sujet de la philosophie de Hegel quantité de notes pouvant servir d'*Introduction* à cette philosophie; comme, d'autre part, il ne pouvait enfreindre la loi posée par lui-même; il s'est décidé à faire de cette *Introduction* l'objet d'une publication spéciale.

Il existe, en France, des ouvrages qui se proposent un but semblable. Mais les paraphrases de Vera, par exemple, outre qu'elles ne font que répéter les termes de Hegel, sont dépourvues de critique. L'ouvrage même de M. Noël reproduit peut-être avec trop de fidélité la lettre de la *Logique*. En Allemagne, l'exposition de Kuno Fischer s'astreint à suivre tous les détails de l'œuvre hégélienne. Telle n'est pas la méthode de M. Croce. Hégélien sans esprit de secte, il a prétendu faire comprendre l'esprit de l'hégélianisme et la vérité du principe dialectique; mais, accordant aux adversaires de Hegel que le système éveille de légitimes répugnances, ayant éprouvé longtemps lui-même une répugnance de ce genre, il a voulu s'en expliquer la raison, donc chercher où réside l'erreur de Hegel; et il a fait ainsi le départ entre *ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie* de son auteur.

Ce qui est vivant, c'est d'abord la détermination du *concept* comme objet philosophique, et sa caractérisation comme *universel concret*. L'*Esthétique* et la *Logique* de M. Croce ont rendu ses lecteurs familiers avec cette idée, issue de Hegel et de Vico, que le concept est l'objet philosophique exclusif, à la différence de l'*intuition*, laquelle

n'a rien de philosophique et relève du domaine de l'art. Mais, dans l'ouvrage actuel, M. Croce insiste surtout sur la *dialectique* hégélienne, c'est-à-dire sur la doctrine de la *synthèse des contraires*. Et il montre que cette négation de la thèse et cette négation de la négation, cette réalité des contraires effectuée uniquement dans le concept concret dont ils sont des aspects abstraits et irréels, que tout cela constitue la théorie même de la vie. Et, réfutant les objections simplistes, il fait voir que la dialectique hégélienne ne supprime pas le principe de contradiction, mais lui assure sa valeur, du point de vue du concret et de la raison. Il esquisse, à ce sujet, l'histoire de la dialectique, insistant sur les spéculations de Platon, de Nicolas de Cusa, de Giordano Bruno, de Vico et de Hamann; notant que, chez le plus grand nombre des précurseurs de Hegel, la synthèse est entrevue comme nécessaire, mais réalisée irrationnellement; dénonçant, en particulier, comme inintelligible la solution kantienne, la doctrine de la *chose en soi*. Il explique le rapport, conçu par Hegel, entre la *dialectique* et la *réalité*; il détermine le sens de la fameuse formule qui identifie *réel* et *rationnel*; il fait voir que Hegel n'a pas nié pour cela la laideur, le mal, l'erreur; et il justifie les sarcasmes hégéliens contre le prétendu rationnel qui demeure idéal fictif.

Ce qui est mort, c'est un ensemble de fausses sciences construites par Hegel, et la doctrine qui confond l'universel avec l'individuel et l'empirique, traitant ceux-ci conformément à la méthode de celui-là. Ces confusions procèdent d'une erreur première : Hegel a confondu les aspects *distincts* de la réalité, concrets et réels à égal titre, avec les *contraires*, irréels et abstraits; et il a cherché l'unité des premiers *dialectiquement* comme celle des derniers. Il n'a pas vu qu'ici un stade de la réalité ne supprimait pas l'autre, et il a transformé les aspects distincts en *moments* provisoires. De là la structure artificielle de sa *Logique*, la multiplication et la succession arbitraires (quoique prétendues *nécessaires*) de ses *triades*, la confusion entre l'ordre *dialectique* des concepts et la succession *historique* des systèmes. De là aussi cette fausse idée que l'*art* et l'*histoire* sont des formes imparfaites et provisoires de la *philosophie*, et cette négation implicite de l'un et de l'autre, et cette *philosophie* chimérique *de l'histoire* qui identifie les objets de l'intuition avec le contenu des concepts, et cette doctrine *a priori* qui détermine, conformément à la méthode des triades, comment les événements individuels ont dû se produire. De là encore cette fausse *philosophie de la nature*, qui reprend dialectiquement les recherches de la physique; et, malgré des vues si exactes sur le caractère purement pragmatique des pseudo-concepts naturalistes et sur l'arbitraire (dicté par la pratique) des pseudo-concepts du mathématicien, cette confusion des sciences exactes avec une phase provisoire de la vraie science conceptuelle, de la philosophie.

M. Croce, bien qu'il insiste beaucoup sur les idées justes répandues dans les ouvrages que Hegel consacre à ces fausses sciences, et sur les

son origine suppose celle de sa fonction et de sa valeur. Ainsi les deux points de vue : mécaniste et téléologique, s'impliquent réciproquement. L'évolutionnisme exclusivement mécaniste de Spencer est contradictoire. L'absolutisme de Royce et de Bradley est intenable. L'absolu doit être conçu tyranniquement, *dans* l'expérience.

Prof. André Lalande. — *La philosophie en France* (1905).

Analyse du mouvement philosophique, au triple point de vue : logique, moral, esthétique. Dans les trois domaines, l'auteur insiste sur la réaction intellectualiste contre ce qu'il appelle un pragmatisme fidéiste et un individualisme anarchique (MM. Bergson, Blondel, Le Roy et Wilbois sont surtout visés par ces appellations). Il appuie particulièrement sur les déclarations rationalistes de MM. Poincaré et Milhaud, et sur la métaphysique sociale de M. Durkheim (qui lui apparaît comme un « grand prêtre de l'humanité »). Il incline à penser que l'avenir de la philosophie est dans le culte social de la vérité objective.

Prof. Ernest Albee. — *La signification des principes méthodologiques*. La détermination des « principes constitutifs » de l'expérience est impossible à une intelligence finie. Science et philosophie ne peuvent employer que des « principes régulateurs »; mais la validité de ceux-ci n'est pas renfermée, comme le croyait Kant, dans la sphère morale. Et ces principes ont une portée *réelle*, car, pratiquement, le réel est enfermé dans l'expérience. Si leur justification est dans leur réussite, il n'en supposent pas moins le postulat rationaliste de l'unité organique du monde.

Prof. Emil C. Wilm. — *L'Éthique de Schiller dans ses rapports avec celle de Kant*.

Les écrits de Schiller antérieurs à l'influence kantienne aident à comprendre son attitude ultérieure à l'égard de la morale de Kant. Il combat le rigorisme de Kant, d'un point de vue esthétique, parce qu'il attribue à la « légalité » des actes une haute valeur et qu'il désire une morale faite pour les « enfants » plutôt que pour les « valets ».

Dr Edmund H. Hollands. — *Le développement de la conscience subjective d'après Schleiermacher*.

Bien que l'on considère Schleiermacher comme l'antithèse de Hegel, et que Hegel ait envisagé ainsi leur mutuel rapport, la méthode des deux philosophes est analogue, et l'on peut regarder leurs deux philosophies comme complémentaires. Hegel n'a vu dans le développement de la pensée que le côté objectif, l'Idée. Schleiermacher a expliqué le développement de la conscience subjective, et corrigé ainsi Hegel.

Prof. James H. Tufts. — *Contribution psychologique à la notion de Justice*. La psychologie peut contribuer à éclaircir le concept de Justice, en faisant connaître et la nature individuelle et la nature sociale de l'homme. L'individualité est complexe, faite tout ensemble d'activité et d'habitude; loin d'être une forme vide, elle a (partiellement) une origine sociale et un contenu social. Ces vérités permettent des vues

plus exactes sur la justice pénale, la justice distributive, et la répartition des biens spirituels. Dans la pratique, on abuse, à ces divers égards, de l'abstraction.

Prof. A. E. Taylor. — *La place de la psychologie dans la classification des sciences.*

La psychologie est une science *naturelle*, ou empirique, parce qu'elle a pour contenu des théorèmes qui s'appliquent à des données de *fait*. Elle n'intéresse plus particulièrement le philosophe que parce que, détachée récemment de son domaine, elle lui permet de s'initier plus aisément aux méthodes empiriques. Ses données ne sont pas plus subjectives que celles des sciences physiques; la méthode qui lui semble propre n'est peut-être que provisoire; elle n'est que provisoirement étrangère à la mesure. Elle doit être distinguée profondément des sciences philosophiques, soit abstraites (logiques et mathématiques), soit concrètes (morales). Et le véritable type de la *réalité* est fourni par les sciences philosophiques, lesquelles ont pour objet, non des données de la perception, mais des noumènes au sens platonicien, des *valeurs*.

Prof. Grace Neal Dolson. — *L'idéalisme de Malebranche.*

Malebranche, négligé en dehors de la France, mérite plus d'attention. On ne saurait distinguer chez lui le philosophe et le théologien, et, laissant de côté le second, attribuer par cette méthode au système un idéalisme exclusif. Mais, si la matière constitue dans la doctrine un élément réaliste indiscutable, elle est sans qualités et sans vertus; la tendance du système demeure vraiment idéaliste; et Malebranche est parfois sur le point d'envisager les *Idées* d'un point de vue dynamique.

Prof. John Russell. — *Quelques difficultés relatives à l'épistémologie du Pragmatisme et de l'Empirisme radical.*

L'auteur signale quatre difficultés : 1° confusion entre le contenu de l'expérience et la vérité (entre la psychologie et la logique); 2° restriction exagérée de la connaissance, devenue incapable d'aborder les relations d'identité, de causalité et de finalité; 3° impossibilité de définir le vrai par ses conséquences, sans revenir à la comparaison intellectualiste entre l'ordre actuel et l'ordre idéal; 4° impossibilité d'échapper au solipsisme.

Prof. John Dewey. — *L'expérience et l'idéalisme objectif.*

L'idéalisme objectif prétend que seul l'élément *a priori* donne à la connaissance son objectivité. Mais l'organisation est immanente à l'expérience elle-même, étant le processus de l'activité vitale; et l'ordre ainsi réalisé, purement téléologique, n'a aucune valeur définitive. L'idéalisme kantien a montré que l'expérience, telle que l'entendait Hume, n'était pas l'expérience intégrale; mais, ce faisant, il s'est supprimé lui-même en tant que transcendental, frayant la voie à un radical empirisme. Et il faut noter que seul cet empirisme donne un sens aux jugements de *valeur* et à l'idéalisation, puisque les normes

de l'idéalisme objectif sont fixées éternellement et se réalisent nécessairement, suivant un mode purement mécanique. L'empirisme radical est, en ce sens, le véritable *idéalisme*.

PROF. J.-E. CREIGHTON. — *L'expérience et la pensée.*

Le pragmatisme, bien qu'il ait transformé le problème de l'expérience, ne supprime pas, ainsi que le croient certains de ses adhérents, la question épistémologique. L'attitude du sujet, contenu de l'expérience concrète, a nécessairement une signification objective; et les données psychologiques sont, de ce point de vue intégral, de simples abstractions. Aussi ne peut-on se réduire à telle ou telle partie actuelle de l'expérience; l'unité organique de celle-ci est en jeu, et la vie rationnelle est ainsi la fin même de l'activité du sujet.

PROF. J.-A. LEIGHTON. — *L'Ethique, la Sociologie et la Personnalité.*

La *sociologie* réclame à bon droit comme siens les problèmes moraux, mais dans la mesure seulement où le développement moral n'a pas dépassé le stade de la soumission passive aux institutions établies. Le centre de l'évaluation morale réside dans l'activité morale *personnelle*; et la tâche de l'éthique *proprement dite* consiste à comparer, de ce point de vue dynamique, les conceptions morales que nous offre successivement l'histoire des époques et des grandes individualités. Nulle anarchie en cela, car l'activité personnelle s'approfondit en se développant dans le sens supra-individuel, et il y a des tendances générales déterminées par l'activité immanente de la raison. Et c'est pourquoi l'évaluation morale trouve sa justification dernière dans la conception d'un ordre cosmique spirituel et dynamique, dans une *métaphysique*.

PROF. A.-K. ROGERS. — *La théorie de la connaissance de James.*

Le pragmatisme, comme *méthode*, ne doit pas être confondu avec le pragmatisme, comme théorie du *réel*. En ce dernier sens, un pragmatisme conséquent doit admettre que la réalité est entièrement créée par le développement même de notre expérience. L'existence *sérielle* est seule concevable, de ce point de vue, et non l'existence *simultanée*, l'existence *actuelle*, et non l'existence *rétrospective*. James ne semble pas accepter de tous points ces conséquences. De plus, il semble que l'expérience actuelle elle-même suppose un élément *idéal* et *transcendant*.

WALTER B. PITKIN. — *La continuité et le nombre.* La continuité arithmétique a une signification purement logique; et elle ne peut jeter aucune lumière sur les problèmes du continu en géométrie et en physique; elle permet seulement de déterminer un aspect des continus spatiaux ou temporels, qui n'est pas la continuité elle-même.

Dr JOHN E. RUSSELL. — *Le solipsisme, comme résultat logique de l'empirisme radical.* Le solipsisme résulte des thèses pragmatistes relatives à la pensée, à la transcendance, à la connaissance (car tout cela est, pour l'empiriste radical, strictement *individuel*). Il résulte également des thèses pragmatistes sur la perception (l'objet faisant

partie de l'expérience *individuelle*, aussi bien que le sujet connaissant) et sur la connaissance des autres esprits (l'argument *analogique* est inapplicable, puisque le corps d'autrui n'a pas de réalité objective; et il n'y a pas de terme *commun* entre l'expérience d'autrui et la mienne). L'empiriste radical ne saurait échapper au solipsisme qu'en renonçant à sa propre théorie de la connaissance.

Dr Edmund H. Hollands. — *Le rapport de la science à l'expérience concrète.*

Tous les épistémologistes sont d'accord sur le caractère *abstrait* de la science. Mais ils se partagent en ce qui regarde les rapports de la science avec la *réalité*. Le *volontarisme* (Münsterberg), le *pragmatisme* (James et Dewey), le *sensationnisme positiviste* (Mach et Pearson) opposent aux constructions de la science l'*expérience immédiate*; mais, ou bien ils procèdent sans critique, ou bien ils ne peuvent définir cette expérience immédiate sans y introduire des procédés médiats. L'*idéalisme*, à tendances hégéliennes, est *radical* ou *conservateur*. Radical, il ne retient pour la construction métaphysique que les principes généraux de la science, tenant les résultats particuliers pour hypothétiques et artificiels. Conservateur, il estime, suivant l'esprit de Hegel, que le passage à une catégorie plus réelle suppose le caractère réel de la catégorie dépassée. Dans tous les cas, si l'*humanisme* sépare science et métaphysique, en négligeant ainsi un élément *humain* par excellence, il commet un étrange paradoxe.

J. Segond.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C. Piat (abbé). — *La Croyance en Dieu*. In-12, Paris, F. Alcan.

E. Fournière. — *L'Inidvidu, l'Association et l'État*. In-8, Paris, F. Alcan.

Spinoza. — *Ethique*, trad. inédite de Boulainvilliers, publiée par F. Colonna d'Istria. In-8, Paris, Colin.

C. Spiess. — *L'âme et le corps au point de vue biophysiologique*. In-8, Genève, Georg (Brochure).

L. Dériès. — *Comment élever la démocratie*. In-12, Paris, Paulès.

Bouglé. — *Solidarisme*. In-12, Paris, Giard et Brière.

Caïrd. — *Philosophie sociale et religieuse d'A. Comte*, trad. de l'anglais. In-8, Paris, Giard.

E. Sellière. — *L'impérialisme démocratique*. In-8, Paris, Plon.

G. Fonsegrive. — *Morale et Société*. In-12, Paris, Blond.

Calkins (Miss). — *The persistent Problems of Philosophy*. In-12, New-York, Macmillan.

Rashdall. — *The Theory of Good and Evil*. 2 vol. in-8, Oxford, Clarendon Press.

Bussel. — *Christian Theology and social Progress*. In-8, London, Methuen.

W. Thomas. — *Sex and Society : Studies in the social psychology of sex*. In-12, London.

Schutze. — *Studies in German Romanticism*. In-8, Chicago.

E. Montgomery. — *Philosophical Problems in the Light of vital Organisation*. In-8, London, Putnam.

Petzhold. — *Das Weltproblem von positivistichen Standpunkte aus*. In-12, Berlin, Teubner.

Beth. — *Die Moderne und die Prinzipien der Theologie*. In-8, Berlin, Trowitch.

Th. Simon. — *Entwicklung und Offenbarung*. In-8, même librairie.

Wernicke. — *Kant... und keine Ende*. In-8, Braunschwig, Meyer.

H. Marcus. — *Die Philosophie des Monopluralismus*. In-8, Berlin, Ehrbock.

Barnhausen. — *Die Ethik Pascal's*. In-8, Giessen, Töpelman.

Cohen. — *Kommentar in Kants Kritik der reinen Vernunft*. In-12, Leipzig, Dürr.

Eucken. — *Hauptprobleme der Religionsphilosophie*. In-8, Berlin, Reuther et Reichard.

G.-A. Levi. — *Studi estetici*. In-12, Cetta di Castello, Lapi.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

588-07. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 1-07.

Librairie des Publications Officielles, du Bulletin des Lois

et des Sciences Économiques et Sociales

Georges ROUSTAN

5, 17, 17 bis, quai Voltaire, Paris, VIIe (Téléphone **727-38**)

CATALOGUE SPÉCIAL

D'OUVRAGES A L'ÉTAT DE NEUF

SUR :

L'Economie Politique et Sociale — Les Finances — Impôts — Banques — Monnaies — Droit — La Politique — La Statistique — L'Agriculture et le Commerce — Questions Ouvrières — Histoire, etc., etc.

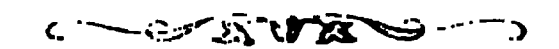
indiqués aux pages 1 à 9 du présent catalogue

EN VENTE A DES PRIX TRÈS RÉDUITS



OUVRAGES DE FONDS ET EN NOMBRE

OUVRAGES DIVERS — NOUVEAUTÉS



AGRICULTURE
ÉCONOMIE RURALE

BLOCK (Maurice), Membre de l'Institut

Une crise de propriété rurale en Allemagne et l'organisation du crédit agricole — Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques sur une mission en Allemagne en 1897. 1 vol. in-8, 1898. 2 fr.

* BUFFARD (Paul)

L'élevage et les courses de chevaux en France et à l'étranger. — Étude d'économie financière et rurale. 1 vol. in-8, 1900. 3 fr.

DUMONT (Aristide), Ingénieur

Les Travaux publics dans leurs rapports avec l'agriculture. — Irrigations, endiguements, rouchemins vicinaux, défrichements, reboisements. 1 vol. in-8, 1845. 2 fr.

MOUNIER (L.)

De l'Agriculture en France, d'après des documents officiels, avec des Remarques, par M. Rubichon. 1846. 2 vol. in-8. 6 fr.

THUNEN (Henri de)

Recherches sur l'influence que le prix des grains, la richesse du sol et les impôts exercent sur les systèmes de culture. Traduit de l'Allemand et augmenté de notes explicatives, par M. J. Laverrière. 1 vol. in-8, 1851. Prix. 2 fr. 75

ROSCHER (G.)

Traité d'économie politique rurale. Agriculture. — Economie forestière, élevage des chevaux et du bétail. — Industrie des chalets et des basses-cours. — Chasse et pêche d'eau douce. Traduit sur la dernière édition, par Charles Vogel, avec une préface de M. Louis Passy, député, secrétaire perpétuel de la Société d'agriculture de France. 1 fort vol. in-8, 1888. 9 fr.

ARMÉES
DE TERRE ET DE MER

BEAUSSIRE (Emile), de l'Institut

La Guerre étrangère et la Guerre civile, in-16. Prix. 1 fr. 75

HAUTEFEUILLE (J.-B.)

Guide des Juges marins, Code de la justice militaire pour l'armée de mer, commenté. 1 fort vol in-8, 1860. 4 fr. 25

BANQUES — MONNAIES
POIDS ET MESURES
MÉTAUX PRÉCIEUX

* CERNUSCHI

Mécanique de l'échange. 1 vol. in-8, 1865. 2 fr.

CLARE (Georges)

A. B. C. des Changes étrangers. Traduit de l'anglais, par Gabriel Maurel, attaché aux études financières du Crédit Lyonnais. 1 vol. in-8, 1893. 2 fr. 50

COQUELIN (Charles)

Du Crédit et des Banques, 3e édition, revue, annotée et précédée d'une introduction, par M. Courcelle-Seneuil, membre de l'Institut, et d'une notice biographique, par M. G. de Molinari. 1 beau vol. in-18, 1875. 2 fr.

* BOISSEVAIN

Le Problème monétaire et sa Solution. 1 vol. in-8, 1891. 2 fr.

* DEL MAR (Alexandre)

Les Systèmes monétaires. *Histoire monétaire des principaux Etats du Monde, anciens et modernes.* Traduction faite sur les éditions anglaises et américaines, par MM. A. Chabry et C. Bessonnet-Favre. 1 vol. in-4°, 1899. 3 fr.

FRICHOT (A.-D.)

Etudes monétaires au point de vue de l'adoption par tous les peuples de l'uniformité de poids, de mesures et de monnaies. 1 vol. in-8, 1855. 2 fr.

JUVIGNY

Traité théorique et pratique sur les Monnaies, suivi d'un *Tableau* indiquant le titre, le poids et la valeur des principales monnaies d'or et d'argent qui ont cours dans tous les pays. 3e édition. Paris 1834. 1 vol. in-8. 1 fr. 25

NELKENBRECHER (Traduction Deschamps)

Nouveau Manuel des Monnaies, poids, mesures, cours des changes, fonds publics, etc., à l'usage des banquiers, négociants et industriels. Traduit et disposé par Jean-Marie Deschamps, professeur de commerce à Paris. Nouvelle édition. 1 vol. in-8, 1867. 4 fr.

PUYNODE (G. du)

De la Monnaie, du Crédit et de l'Impôt. 2 vol. in-8, 1863. 6 fr.

DOURSTHER

Dictionnaire universel des poids et mesures anciens et modernes, contenant des Tables des monnaies pour tous les pays. 1 fort vol. in-8, 1840. 5 fr.

DEL MAR

La valeur des métaux précieux depuis les temps les plus reculés. Traduit de l'anglais, par M. G.-M. Broch. in-8, 1881. 0 fr. 50
(Extrait du *Journal des Economistes*, mai 1881.)

MICHAUX-DELACROIX

Table décimale ou comptes résolus *du prix des objets*, d'après le système obligatoire des poids et mesures; suivis de *Tables comparatives* avec des exemples, etc., 1842. 1 vol. in-8. 3 fr.

* RAIBAUD

Traité de la garantie des ouvrages d'or et d'argent. 1 vol. in-8 avec planches, 1825.

— **Matières d'or et d'argent**, *suite du Traité de la garantie.* 1 vol. in-8, 1838.

Soit 2 vol. in-8. 7 fr.

STIRLING (J.-P.)

De la Découverte des mines d'or en Californie et en Australie, ou *Recherches sur les lois qui règlent la valeur et la distribution des métaux précieux*, accompagnées de notes historiques sur les effets de l'exploitation des mines américaines à l'égard des prix en Europe, aux XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles, etc. Traduit par Aug. Planche. 1 vol. in-18, 1853. 1 fr. 25

COLONIES

DUVAL (Jules)

L'Algérie et les Colonies françaises, avec une notice biographique sur l'auteur et une préface de M. Laboulaye, membre de l'Institut, avec un beau portrait de l'auteur. 1 vol. in-8, 1876. Prix. 3 fr. 75

* LANESSAN

Les plantes utiles des Colonies françaises. 1 fort vol. in-8, 1886. 10 fr. 7 fr.

COMMERCE
INTÉRIEUR ET EXTERIEUR
DOUANES — INDUSTRIE

BANFIELD
(Professeur à l'Université de Cambridge)

Organisation de l'Industrie. Ouvrage rédigé sur les leçons professées par l'auteur à l'Université de Cambridge, traduit sur la 2e édition, et annoté par M. Emile Thomas. 1 vol. in-8, 1851 3 fr.

BOITEAU (Paul)

Les Traités de commerce. Texte de tous les traités en vigueur, notamment des traités conclus avec l'Angleterre, la Belgique, la Prusse (Zollverein) et l'Italie, avec une *Introduction* historique et économique, des renseignements sur les monnaies, les mesures, les douanes, les usages, et un Catalogue alphabétique des principaux articles tarifés dans les divers pays du monde. 1 fort vol. in-8, 1864 2 fr.

DICTIONNAIRE UNIVERSEL

THÉORIQUE ET PRATIQUE

Du Commerce et de la Navigation

2 vol. grand in-8. 25 fr.

ÉMION (Victor)

Législation, Jurisprudence et usages du commerce des céréales, 1 vol. in-8, 1855. 2 fr. 50

GILBART (J.-W.)

Lectures sur l'Histoire et les principes du commerce chez les Anciens. Traduit de l'anglais, par Mlle F.-G. Brochure in-18, 1856. 0 fr. 75

* GUYOT (Yves)

La question des sucres en 1901. 1 vol. in-12. Prix. 1 fr. 50

SAUZEAU (Alix)

Manuel des docks, des ventes publiques et des Warrants. 2e édition, entièrement refondue. 1 vol. in-18, 1876. 1 fr. 50

* SAY (Léon)

La Politique des intérêts. — *Discours de Lyon*, avec préface inédite. In-8, Paris, 1883. 1 fr.

STIRLING

Philosophie du commerce ou *Esquisse d'une théorie des profits et des prix*, contenant un examen des principes qui déterminent la valeur relative du blé, du travail et du numéraire. Traduit de l'anglais, par Saint-Germain Leduc. 1 vol. in-18, 1860. 1 fr. 50

Traité de Commerce et de Navigation entre la France et la Grande-Bretagne, ratifié en 1786. Paris, 1815. 1 vol. in-8. 1 fr. 25

VILLERMÉ

Les Douanes et la Contrebande. 1 vol. in-8, 1851. Prix. 2 fr. 50

* TARIF GÉNÉRAL DES DOUANES

Travaux préparatoires de la Loi du 11 janvier 1892. 4 vol. in-4°, 1892. 20 fr.

Tome 1. — Projet de loi et rapports à la Chambre des députés.

Tome 2. — Compte rendu *in extenso* des débats à la Chambre des députés, du 28 avril au 11 juillet 1891.

Tome 3. — Rapports au Sénat. — Compte rendu *in extenso* des débats du 19 novembre au 17 décembre 1891.

Tome 4. — Rapports et débats après renvois successifs à la Chambre des députés et au Sénat. — Loi du 11 janvier 1892.

QUÉVY

Méthode nouvelle de comptabilité *commerciale et spéciale des marchés à terme ou à loyer*, appliquée au commerce des graines et farines, à la meunerie, à la boulangerie et à la boucherie, contenant le nouveau tarif de taxe. 1 vol. gr. in-8, 1843. 2 fr. 50

DROIT

DROIT INDUSTRIEL ET COMMERCIAL

DROIT INTERNATIONAL

* ANDRÉ (Louis)

Manuel pratique de la liquidation judiciaire et de la faillite. — Commentaire d'ensemble de la loi du 4 mars 1889 et des lois antérieures, avec un formulaire d'actes usuels. 1 vol. in-18, 1889. Prix. 2 fr.

BECCARIA

Des délits et des peines. — Précédé d'une Introduction et accompagné d'un Commentaire, par M. Faustin-Hélie, membre de l'Institut. 2e édition, 1870. 1 vol. in-18. 1 fr. 75

BOISSONNADE (Gustave)

Professeur agrégé à la Faculté de droit de Paris

Histoire de la réserve héréditaire et de son influence morale et économique. — Ouvrage couronné par l'Institut de France (Académie des sciences morales et politiques), 1873. 1 vol. in-8. Prix. 5 fr.

* CHARBALIÉ (A)

Receveur de l'enregistrement et du timbre (à Paris) en retraite

Régime fiscal des successions, donations et vente de meubles. Loi du 25 février 1901 commentée et expliquée. 1 vol. in-18, 1901. 2 fr.

* COULON

La Liberté de la presse. — Commentaire de la loi 28 juillet 1894. 1 vol. in-8, 1894. 3 fr.

* GREC (V.)

Des modes d'acquisition de la qualité de Français dérivant de la naissance sur le sol et de la filiation. 1 vol. gr. in-8, 1898. 3 fr.

LAFERRIÈRE (F.), membre de l'Institut

Essai sur l'Histoire du droit Français depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, y compris le **Droit public et privé de la Révolution française.** — Nouvelle édition, publiée par M. Ed. Laferrière, président de section au Conseil d'État. 2 vol. in-8, 1884. 7 fr.

LINGÉE (A. G. N.)

Ancien président du Conseil des Prud'hommes

Législation industrielle contenant le Code des Prud'hommes, avec le *Recueil des lois, décrets, ordonnances et arrêtés*, contenant la justice industrielle. 2e édit. 1 vol. in-18, 1853. 1 fr. 50

* MAILHOL (D. de)

Code Officiel du cérémonial

CONTENANT :

1° Les lois et décrets sur les préséances dans les cérémonies publiques, sur les honneurs civils et militaires, commentés par la jurisprudence du Conseil d'Etat et les intructions ministérielles; 2° Des études sur les allocutions, discours, éloges funèbres, harangues, toasts, suivis d'un choix important de modèles. 1 vol. in-8, 1894. Prix. 4 fr. 50

MALAPERT et FORNI

Nouveau commentaire des lois sur les brevets d'invention, suivi d'une instruction pratique avec les modèles d'actes et formules de procédure. 1 vol. in-8, 1879. 4 fr.

* NICOLAS (C.) et PELLETIER (M.)

Manuel de la propriété industrielle. 1 vol. in-8, cartonné, 1889. 3 fr.

RENOUARD (Augustin-Charles)
Conseiller à la Cour de cassation
Membre de l'institut

Traité des faillites et banqueroutes. — 3e édition, revue et augmentée. 2 vol. in-8, 1857. 7 fr. 50

— **Du droit industriel dans ses rapports avec les principes du droit civil** *sur les personnes et sur les choses.* 1 vol. in-8, 1860. 3 fr. 75

— **Traité des brevets d'invention.** — Nouvelle édition entièrement refondue. 1 fort vol. in-8, 1865. 7

* ROZET (G), Architecte

Dictionnaire de la législation de la propriété, *concernant la construction, la mitoyenneté, les réparations, la salubrité, la voirie,* etc., comprenant les *lois, décrets, ordonnances* y relatifs, avec un résumé de la jurisprudence. 1 vol. gr. in-8. 2e édition revue et augmentée. Prix. 4 fr. 50

THEUREAU (L.), Avocat

Etude sur l'abolition de la vénalité des offices. — 1 vol. in-8, 1868. 2 fr. 50

ECONOMIE POLITIQUE

DESAUBIEZ

Système de Finances et d'Economie politique *ou moyens d'acquitter les dettes nationales, d'assurer le bien-être et l'aisance des Etats et des peuples par la création de rentes viagères héréditaires.* 1 vol. in-8. Paris, 1826. 1 fr.

BAUDRILLART (H.), Membre de l'Institut

Lectures choisies d'Economie politique, précédées d'une préface et accompagnées de notes. 1 vol. in-18, 1884. 1 fr. 75

Philosophie de l'Economie politique. — Des Rapports de l'Economie politique et de la Morale. — 2e édition, revue et considérablement augmentée. 1 vol. in-8, 1883. 4 fr. 50

Etudes de Philosophie morale et d'Economie politique. — 2 vol. in-18, 1858. 3 fr. 50

BLANQUI, Membre de l'Institut

Précis élémentaire de l'Economie politique. — 3e édition, suivie du **Résumé de l'Histoire du Commerce,** par le MÊME. 2e édition, 1856. 1 vol. in-18. 1 fr. 25

* BRELAY (Ernest),

Causerie à la réunion du 25 mars 1892, de la Société d'Economie politique de Lyon. — Brochure in-8, 1892. 0 fr. 50

CARREL (Armand),

Œuvres politiques et économiques d'Armand Carrel, recueillies et annotées par M. CH. ROMEY, et précédées d'une notice biographique, par M. LITTRÉ, membre de l'Institut. 1 vol. in-18, 1854. 1 fr.

CHERBULIEZ, correspondant de l'Institut

Précis de la Science économique et de ses principales applications. 2 vol. in-8, 1862. 7 fr. 50

CIBRARIO
Sénateur italien, ancien Ministre
Membre correspondant de l'Institut

Economie politique du Moyen âge. — Traduit de l'italien sur la 4e édition, par M. A. BARNEAUD, avocat, et précédée d'une *Introduction,* par M. WOLOWSKI, membre de l'Institut. 2 beaux vol. in-8, 1859, suivis d'une *Table alphabétique des matières.* 3 fr.

COSTE (Ad.)

Economie politique et physiologie sociale. — 1 vol. in-18. 1 fr. 75

COURCELLE-SENEUIL (J.-B.)

Traité sommaire d'Economie politique. — 1 vol. in-12, 1865. 1 fr.

— **Leçons élémentaires d'Economie politique.** — 1 vol. in-12, 1864. 1 fr.

DU PUYNODE (G.)

Voyage d'un Economiste en Italie. — 1 vol. in-18, 1857. 1 fr. 75

DUVAL (Jules)

Mémoire sur Antoine de Montchrétien, auteur du premier *Traité d'Economie politique,* 1615. 1 vol. in-8, 1869. 1 fr. 50

JOUBLEAU (Félix)

Etudes sur Colbert, ou *Exposition du système d'Economie politique* suivi en France de 1651 à 1683. 2 vol. in-8, 1856. 6 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, en janvier 1856.

MAC CULLOCH
Membre correspondant de l'Institut

Principes d'Economie politique, suivis de quelques recherches relatives à leur application, et d'un tableau de l'*Origine et des Progrès de la Science,* traduit de l'anglais sur la 4e édition, par M. A. PLANCHE, avec une *Table analytique des matières.* 2e édition. 2 vol. in-8, 1863. Prix. 3 fr.

MARTINEAU (Miss Harriet)

Contes choisis sur l'Economie politique, traduits de l'anglais, par M. BARTH. MAURICE, avec une biographie de l'auteur, par M. G. DE MOLINARI, correspondant de l'Institut. 2 vol. in-8, 1880. Prix. 7 fr. 50

MINGHETTI, Membre de l'Institut

Des Rapports de l'Economie publique avec la morale et le droit. — Traduit en français, par M. SAINT-GERMAIN LEDUC, et précédé d'une *Introduction,* par M. H. PASSY, membre de l'Institut, ancien Ministre des finances. 1 fort vol. in-8, 1863. Prix. 3 fr. 75

— *Le même.* — Edit. in-18, 1863. 2 fr. 25

RAPET (J.-J.)

Manuel populaire de Morale et d'Economie politique. — 1re édition. 1 fort vol. in-18, 1881. Prix. 1 fr. 75

Ouvrage qui a remporté le prix extraordinaire de 10.000 francs. *proposé par l'Académie des sciences morales et politiques. dans le concours pour le prix Félix de Beaujour.*

ROSCHER (G.)

Recherches sur divers sujets d'Economie politique. — Traduit de l'allemand sous les yeux de l'auteur. 1 vol. in-8, 1871. 4 fr.

RICHARD SCHULLER

Les Economistes classiques et leurs adversaires. — L'économie politique et la politique sociale, depuis Adam Smith, traduction de l'allemand augmentée d'un appendice. 1 vol. in-18, 1895. Prix. 1 fr. 25

SMITH (Peshine)

Manuel d'Economie politique. — Traduit de l'anglais, par M. Camille Baquet, docteur en droit à New-York. 1 beau vol. in-18, 1854. 1 fr. 75

WOLKOF (Mathieu)

Précis d'Economie politique rationnelle. — Edition retouchée des *lectures* sur le même sujet. 1 vol. in-18, 1868. 1 fr. 50

ENSEIGNEMENT

Pour et contre l'enseignement philosophique. — *(Enquête).* In-18, 1894. 1 fr.

* HUBERT-VALLEROUX

De l'Enseignement. *Ce qu'il a été. ce qu'il est, ce qu'il devrait être.* 1 vol. in-8, broché. 18 . Prix. 7 fr. 50, net. 3 fr.

FINANCES — IMPOTS

COMPTABILITÉ

BOITEAU (Paul)

Maître des requêtes au Conseil d'Etat

Fortune publique et Finances de la France. — 2 vol. in-8, 1866. 3 fr. 75

DESAUBIEZ

Système de Finances et d'Economie publique. ou Moyens d'acquitter les dettes nationales, d'assurer le bien-être et l'aisance des Etats et des peuples par la création de rentes viagères héréditaires. Paris, 1826. 1 vol. in-8. 1 fr.

* GEORGES (M.)

La Dette publique. — Histoire de rente française. 1 vol. in-18, broché, 1884. 2 fr. 50

* LABEYRIE

Théorie et histoire des Conversions de Rentes, suivies d'une étude sur la théorie du 3 0/0. 1 vol. in 8, broché. Paris, 1878, épuisé. 7 fr. 50

LEBER

Essai sur l'appréciation de la fortune privée au Moyen âge. — 2e édition. 1 vol. in-8, 1847. 3 fr.

* NERVO (Baron de)

Les Finances de la France sous le règne de Napoléon III, brochure in-8. 1 fr. 25

* — **Etudes historiques.** — Les Finances françaises sous l'ancienne monarchie, la République, le Consulat et l'Empire. 2 vol. in-8, 1863. 5 fr.

* — **L'Administration des Finances** sous la Restauration. 1814-1830, brochure, in-8. 1 fr. 25

* SAY (Léon)

Les Finances de la France. — *Une année de discussion*, du 15 décembre 1880 au 20 décembre 1881. 1 vol. in-8, Paris, 1881. 2 fr. 50

* — *Chambre des députés.* — Discussion du budget de 1883. *Discours des 26 et 27 juillet 1882*, in-8. Paris, 1882. 1 fr.

* — **La Politique financière de la France.** — Brochure in-8. Paris, 1882. 0 fr. 75

* — **Le Rachat des chemins de fer.** — Brochure in-8. Paris, 1881. 0 fr. 75

WOLKOFF (Mathieu)

Opuscules sur la rente foncière. — 1 vol. in-8, 1854. 2 fr. 50

PLÉBANO et MUSSO (G.-A.)

Les Finances du Royaume d'Italie. — *Introduction*, par M. Paul Boiteau. 1 vol. in-8, 1863. Prix. 3 fr. 50

AUDIFFRET (Mis d'), Membre de l'Institut

La Libération de la Propriété ou la *Réunion en une seule administration* des quatre services de l'enregistrement, des contributions directes, du cadastre et des hypothèques. — Extrait de l'ouvrage intitulé : *Système financier de la France.* Brochure in-8, 1874. 1 fr. 25

* BRELAY (Ernest)

Le Malentendu fiscal. — Brochure in-16. Paris, 1900. 0 fr. 60

* — **L'Impôt.** — *Causerie à la réunion du 9 avril 1894. de la Société d'Economie politique de Lyon.* - Brochure in-8, 1894. 0 fr. 50

* — **Défense de la propriété immobilière.** — *Discours prononcé le 24 avril 1888.* Brochure in-8, 1888. 0 fr. 60

* — **Défense de la propriété immobilière.** — Réformes fiscales projetées. 2 *Discours prononcé le 26 avril 1889.* Brochure in-8, 1889. 0 fr. 60

* BRETON

La Réorganisation cadastrale et la Conservation du cadastre en France. 1 vol. in-8. Paris, 1889. Prix. 2 fr. 50

* DESPLANQUES

Les Impositions Municipales en vue de la suppression des octrois. 1 vol. in-18, Paris, 1883. Prix. 1 fr.

PUYNODE (G. du)

De la Monnaie, du Crédit et de l'Impôt. — 2 vol. in-8, 1863. 6 fr.

Le deuxième volume est consacré à l'Impôt.

ROYER (Mme Clémence-Auguste)

Théorie de l'Impôt ou *la Dime sociale.* — 2 vol. in-8, 1862. 5 fr.

Théorie de la Comptabilité en partie double, par un mathématicien. — 2e édition. 1 vol. in 4°, 1888. 1 fr. 25

HISTOIRE

DU CASSE (Baron)

Les Rois frères de Napoléon Ier. — Documents inédits relatifs au Premier Empire. 1 vol. in-8. Prix. 10 fr. Net 4 fr. 50

FRÉGIER

Histoire de l'administration de la police de Paris, depuis Philippe-Auguste jusqu'aux Etats généraux de 1789, ou Tableau moral et politique de la ville de Paris pendant cette période, considérée dans ses rapports avec l'action de la police. 2 forts vol. in-8, 1850. 6 fr.

HENRARD (Paul)

Henri IV et la Princesse de Condé. — 1 vol. in-8, 1885. 6 fr. 3 fr.

LABORDE (Dr J.-V.)

Les Hommes et les Actes de l'Insurrection de Paris devant la psychologie morbide. Lettres à M. le docteur Moreau, de Tours. — 1 vol. in-18, 1872. 1 fr. 25

LAUGEL (Auguste)

Lord Palmerston et Lord Russel. — 1 vol. in-18, 1877. 3 fr. 50 1 fr. 75

* MAINDRON (Ernest)

1851-1889. — **Le Champs de Mars,** avec la collaboration de Camille Viré. — Ouvrage illustré de 70 lettres ornées. 1 vol. in-8. Paris, 1889. Nombreuses planches en noir et en couleurs. Prix. 4 fr. 50

MARAIS (Auguste)

Garibaldi et l'Armée des Vosges. — 1 vol. in-18. Prix. 1 fr.

* NERVO (Baron de)

La Monarchie Espagnole, ses origines, sa fondation. — Brochure in-8. 1 fr. 25

* — **Histoire d'Espagne** depuis ses origines. Tomes 1, 3, 4. — 3 vol. in-8. 7 fr.

* — **Gustave III,** roi de Suède et Anckarstroem, 1746-1792. 1 vol. in-8, 1876. *Orné du portrait du roi.* 3 fr.

ROCHAU (M. de)

Histoire de la Restauration. — 1 vol. in-16. * Prix. 1 fr. 75

POULLET (P.)

La Campagne de l'Est 1870-1871, par *P. Poullet,* colonel d'état-major à l'armée de l'Est. 1 vol. in-8, 1879. 7 fr. 3 fr. 50

QUESTIONS EXTERIEURES
DIPLOMATIE
PAYS ETRANGERS

DELOCHE (Maxime), membre de l'Institut

Du Principe des Nationalités. 1 vol. in-8, 1860. Prix. 1 fr. 50

KLUBER (J.-H.)

Droit des gens modernes de l'Europe, avec un supplément contenant une bibliothèque choisie du droit des gens. 2e édition, revue, annotée et complétée, par M. A. Ott. 1 vol. in-8, 1874. Prix. 2 fr.

— *Le Même.* 1 vol. in-18, 1874. 1 fr. 25

MARTENS (G.-F. de)

Précis du droit des gens moderne de l'Europe. — Nouvelle édition, revue, accompagnée de notes de tous les commentateurs, précédée d'une Introduction et complétée par l'exposition des doctrines des publicistes contemporains, par Ch. Vergé, membre de l'Institut. 2 forts vol. in-8, 1864. 3 fr. 50

— **Précis du droit des gens moderne de l'Europe,** augmentée des notes de Pinheiro-Ferreira, précédé d'une introduction et complété par l'exposition des doctrines des publicistes contemporains et suivi d'une bibliographie du droit des gens, par Ch. Vergé, membre de l'Institut. 2e édition, enrichie de nouvelles notes et mise au courant des événements contemporains. 2 vol. in-18, 1864. 2 fr. 25

SOREL (Albert), de l'Académie française

Traité de Paris. de 1815. — 1 vol. In-8. 2 fr. 25

DIXON (Hepworth)

La Suisse contemporaine. — Traduit de l'Anglais, par E. Barbier. 1 vol. in-18, 1872. 1 fr. 75

* BRELAY (Ernest)

L'Angleterre et l'Impérialisme. — Brochure in-16. Paris, 1900. 0 fr. 60

* NERVO (Baron de)

Le Comte Corvetto, Ministre, secrétaire d'Etat des Finances sous le roi Louis XVIII, sa vie, son temps, son ministère. 1 vol. in-8, avec portrait. Prix. 3 fr.

* — **L'Espagne en 1867,** ses finances, son administration, son armée. 1 vol. in-8, 1868. 3 fr.

COMBES DE LESTRADE (Vicomte)

La Sicile sous la Monarchie de Savoie. — 1 vol. in-18, 1894. Net. 1 fr. 75 *

FONTPERTUIS (A. Frout de)

Les Etats-Unis de l'Amérique septentrionale, leurs origines, leur émancipation et leur progrès. 1 vol. in-8, 1872. 4 fr.

POUSSIN (Guillaume Tell)

Ambassadeur aux Etats-Unis

La Puissance Américaine ou *Origine, institutions, esprit politique, ressources militaires,*

agricoles, commerciales et industrielles des États-Unis. 3e édition, revue et considérablement augmenté, 1848. 2 vol. in-8. 3 fr.

QUESTIONS SOCIALES
QUESTIONS OUVRIÈRES
ASSISTANCE — POLITIQUE

ADAM SMITH

Théorie des sentiments moraux ou *Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'accord sur les actions des autres, ensuite sur leurs propres actions*, traduction de Mme la marquise de CONDORCET, suivi d'une *Dissertation sur l'origine des langues*, par la MÊME. Nouvelle édition, revue, annotée et précédée d'une Introduction, par M. H. BAUDRILLART, membre de l'Institut. 1 fort vol. in-18, 1860. 1 fr. 75

BLOCK (Maurice)

L'Etat et la Société, Le Socialisme et l'Individualisme. (Extrait du *Journal des Economistes*, nº du 15 juin 1894). 1 vol. in-8, 1894. 1 fr.

⁎ BRELAY (Ernest)

Le malentendu social. — *Entretiens économiques familiers.* 1 vol. in-18. Paris, 1873. 1 fr. 25

* **— Lettres sociales aux riches.** — Brochure in-16. Paris, 1900. 0 fr. 50

* **— L'Exposition de l'an 1900.** Ce qu'elle ne devra pas être, ce qu'elle pourrait être. Brochure in-8, 1893. 0 fr. 50

DESCHANEL (E.), sénateur
Professeur au Collège de France

Le Peuple et la Bourgeoisie. — 1 vol. in-8, 2e édition. 2 fr. 50

* GUYOT (Dr Jules)

Les paradoxes de 1789 et les vrais principes sociaux. — 1 vol. in-18, broché, 1870. 1 fr. 50

* HAIRDET (J.)

Le parti de la liquidation sociale. — Son but, son organisation, ses progrès depuis la Commune de Paris. 1 vol. grand in-8, 1880. 1 fr. 50

* HUBERT-VALLEROUX

De l'Assistance sociale. — Ce qu'elle a été, ce qu'elle est, ce qu'elle devrait être. 1 vol. in-8, broché, 18 . 7 fr. 50 3 fr.

⁎ JAURÈS (Jean)

Action socialiste, 1re SÉRIE. — *Le Socialisme et l'Enseignement. Le Socialisme et les Peuples.* — 1 vol. in-18, broché, 1899. 2 fr.

JUVIGNY (J.-B.)

Coup d'œil sur les Assurances sur la vie des Hommes, suivi de la comparaison des deux modes d'assurances, mutuelles et à primes, contre l'incendie; terminé par une note historique et critique sur la caisse Lafargue. 4e édition, revue, corrigée et considérablement augmentée. 1 vol. in-8, 1825. 1 fr. 25

LA FARELLE (F. de)

Du Progrès social au profit des classes populaires non indigentes, suivi du plan d'une réorganisation disciplinaire des classes industrielles en France. 2e édition. 1 vol. in-8, 1847. 2 fr. 50

LAUGEL (A.)

La France politique et sociale. — 1 vol. in-8. Prix. 2 fr. 50

MANACÉINE (Marie de)

L'Anarchie passive et Tolstoï. — In-18. 1 vol. Prix. 1 fr.

⁎ MODESTE (Victor)

La Nuit du 4 Août 1789-1889. — 1 vol. in-18, broché. Paris, 1889. 1 fr. 75

* OTT (A.)

Traité d'Economie sociale ou l'Economie politique coordonnée au point de vue du progrès. — 1 vol. in-8, 1851. 4 fr.

QUÉTELET (Ad.)
Directeur de l'Observatoire de Bruxelles

Du Système social et des lois qui le régissent. — 1 vol. in-8, 1848. 3 fr.

REYBAUD (Louis), membre de l'Institut

Etudes sur les Réformateurs ou Socialistes modernes. — 7e édition, précédée du rapport de M. JAY, membre de l'Académie française, et de celui de M. VILLEMAIN, secrétaire perpétuel, et augmentée de *Nouvelles Etudes sur Auguste Comte et sur les Mormons.* 2 vol. in-18, 1864. Prix. 3 fr. 50

SAINT-PIERRE (L'abbé de)
membre exclu de l'Académie française

Sa vie et ses œuvres, précédées d'une appréciation et d'un précis historique de l'idée de la paix perpétuelle, suivies du jugement de J.-J. ROUSSEAU, sur le *Projet de paix perpétuelle* et la *Polysynodie*, ainsi que du projet attribué à HENRI IV et du plan d'EMMANUEL KANT pour rendre la paix universelle, etc., avec des notes et des éclaircissements, par M. GUSTAVE DE MOLINARI. 1 fort vol. in-18, 1857. 1 fr. 75

SAINT-SIMON

Sa vie et ses travaux, par M. G. HUBBARD, suivis de fragments des plus célèbres écrits de Saint-Simon. 1 vol. in-18, 1857. 1 fr. 50

Le retentissement des écrits de Saint-Simon, le rôle considérable du hardi novateur, l'influence des disciples de ce célèbre penseur, nous ont engagé à comprendre dans notre Collection le choix si judicieusement fait par Hubbard.

SUDRE (Alfred)

Histoire du Communisme ou *Réfutations historiques des utopies sociales.* 5e édition. 1 fort vol. in-18, 1856. 1 fr. 75

Ouvrage auquel l'Académie française a décerné le prix Montyon.)

SKARZYNSKI (L.)

Le Progrès social à la fin du XIXe siècle. — Préface de M. LÉON BOURGEOIS. 1901. 1 vol. in-12. Prix. 2 fr. 25

BAUDRILLART (H.), membre de l'Institut

* **La Liberté du Travail, l'Association et la démocratie.** 1 vol. in-18, 1865. 1 fr. 75

BLOCK (Maurice), membre de l'Institut

Les Assurances ouvrières en Allemagne. Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques sur les résultats d'une mission en Allemagne. 1 vol. in-8, 1895. 1 fr. 25

---

* BRELAY (Ernest)

Les Chevaliers du travail (*Knights of Labor*). Brochure in-8, 1890. 1 fr.

— Le Logement et l'habitation populaires. — Brochure in-8, 1897. 1 fr. 25

* **— Les Sociétés ouvrières de production.** — *L'Association des tonneliers de Morlaix.* Brochure in-8, 1898. 0 fr. 75

— Les Sociétés coopératives de production. — Brochure in-8. Paris, 1887. 0 fr. 75

COTTIN-ANGAR

De la Mutualité appliquée à la vie matérielle et sociale. — 1 vol. in-8, 1891. 1 fr.

FIX (Théodore)

Observation sur l'état des classes ouvrières. — Nouvelle édition. 1 beau vol. in-8, 1851. 2 fr. 50

LEYMARIE (A.)

Tout par le travail. *Manuel de morale et d'économie politique.* — 2e édition. 1 vol. in-18, 1870. 1 fr. 50

Ouvrage auquel l'Institut (*Académie des sciences morales et politiques*) a décerné une mention honorable au concours de 1857, pour le prix quinquennal Félix de Beaujour.

MOREAU-CHRISTOPHE

* **Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile** dans les républiques grecques et la république romaine. 1 vol. in-8, 1849. 2 fr. 50

* NOUVION-JACQUET et CORDIER

Le Patron et l'ouvrier devant les Conseils des Prud'hommes. — L'apprentissage, la loi du 27 décembre 189[illegible], les règlements d'atelier, le marchandage, la rupture du contrat et les grèves. Grand in-8, 1897. 1 fr. 50

PARIS (Comte de)

Les Associations ouvrières en Angleterre. (Trades-unions). 1 vol. in-8, 7e édition. 0 fr. 50

Édition sur papier fort. 1 fr. 25

PUYNODE (Gustave du)

Les lois du travail et de la population. — 2 vol. in-8, 1860. 6 fr.

RIVIER (A.)

Entretiens d'un fabricant avec ses ouvriers sur l'Économie politique et la morale. 1 vol. in-18, [illegible]. 1 fr. 50

Mention honorable au concours de l'Académie des sciences morales et politiques.

BOUQUIGNY [illegible]

La Coopération de consommation dans les armées. — Brochure in-8, 18[illegible]. 0 fr. 75

* SAY (Léon)

Dix jours dans la Haute-Italie. — 1 vol. in-8, broché, 1883. 1 fr. 25

* SEILHAC (Léon de)

L'industrie de la couture et de la confection à Paris. — 1 vol. in-12. 1 fr.

* **— Congrès de la législation du travail,** tenu à Bruxelles, du 27 au 30 septembre 1897. 1 vol. in-12. 1 fr.

* **— La Grève de Carmaux et la Verrerie d'Albi.** — 1 vol. in-18. 3 fr.

THUNEN (J.-H. de)

Le Salaire naturel et son taux au rapport de l'intérêt. — Traduit de l'Allemand, par **M. Mathieu Wolkoff.** — 1 vol. in-8, 1857. 2 fr. 50

* — THURY

Le chômage moderne. *Causes et remèdes.* — 1 vol. in-18, 1895. 1 fr. 75

* VACHER (L.)

Le Homestead aux Etats-Unis. — Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 1 vol. in-8. Paris, 1895. 3 fr.

CHAMBORANT (de)

Du Paupérisme, ce qu'il était dans l'antiquité, ce qu'il est de nos jours; des remèdes qui lui étaient opposés; de ceux qu'il conviendrait de lui appliquer aujourd'hui; suivi d'une analyse de la législation ancienne et moderne sur ce sujet. 1 vol. in-8, 1842. 2 fr. 50

CLÉMENT (A.)

Recherches sur les causes de l'indigence. — 1 vol. in 8, 1846. 2 fr. 50

DUFAU

Lettres à une dame sur la charité, présentant le tableau complet des œuvres, associations et établissements destinés au soulagement des classes pauvres. 2e édition, revue, corrigée. Broch. in 18. 0 fr. 75

LAMOTHE

Nouvelles études sur la législation charitable, suivies d'une bibliographie charitable et de trois plans d'hôpitaux (l'hôpital Lariboisière, l'hôpital de Bordeaux et celui de Ribérac). 1 vol. in 8, 1850. 3 fr. 25

MARCHAND (D.), d'Alençon

Du Paupérisme. — 1 fort. vol. in-8, 1847. 1 fr. 75

WATTEVILLE (Baron de)

Inspecteur des établissements de bienfaisance

Essai sur les établissements de bienfaisance. — 2e édition, beaucoup augmentée. Broch. grand in-8, 1847. 1 fr. 25

---

* BRELAY (Ernest)

La Représentation des intérêts dans les municipalités. — Brochure in-8, 1884. 0 fr. 60

* **— Réforme électorale.** — Notes offertes aux rédacteurs de la loi. Brochure in-16. Paris, 1871. Prix. 0 fr. 50

* FÈVRE (J.)

La Séparation de l'Eglise et de l'Etat. — 1 vol. in-8, 1892. 1 fr. 50

* GRÉVY (Jules)

Discours politiques et judiciaires, Rapports et Messages, recueillis, accompagnés de notices historiques et précédés d'une introduction, par Lucien Delabrousse. 2 vol. in-8. 6 fr.

LOUIS BLANC

Discours politiques, 1848-1881. — 1 vol. in-8. 3 fr. 75

* MONTEIL (Edgar)

L'Administration de la République. — 1 vol. in-18, 1893. 1 fr. 75

RENÉ-SAMUEL

Bibliothécaire en chef du Sénat

Etudes sur l'organisation intérieure des Assemblées Parlementaires. — 1 vol. in-18. 1 fr. 50

* BERTRAND (Alphonse)

L'Organisation française, le Gouvernement, l'Administration. — Paris, vol. in-12, de 371 pages, cartonné. (Au lieu de 4 fr.) 2 fr.

Cet ouvrage contient l'explication de tous les rouages de l'Administration et l'économie entière du Gouvernement français. C'est un Manuel complet à l'usage des écoles et un guide indispensable du citoyen.

STATISTIQUE

BIENAYMÉ (Gustave)

* **Le coût de la vie à Paris** à diverses époques. — Brochure grand in-8, 11 pages. (Epuisé.)

* — *Partie supplémentaire.* — 2e Brochure gr. in-8, 20 pages. 1 fr.

* — **3e Gages des domestiques et rémunération de leurs auxiliaires.** — Brochure gr. in-8, 23 pages. 1 fr.

* — **4e Profits, étrennes et pourboires.** — Brochure gr. in-8, 12 pages. 1 fr.

* — **5e Blanchissage.** — Brochure gr. in-8, 20 pages. 1 fr.

* — **Prix des objets de consommation à Paris** depuis 1893 pour ceux donnés dans l'Annuaire statistique de la Ville de Paris et depuis 1882 ou plus récemment pour d'autres objets. Brochure gr. in-8, 14 pages. 1 fr. 25

* — **Prix des principaux objets de consommation à Paris** depuis deux siècles environ et plus anciennement pour quelques objets. Brochure gr. in-8, 1895. 1 fr.

* — **Prix des principaux objets de consommation à Paris,** de 1896 à 1900 et plus anciennement. Brochure gr. in-8, 1903. 1 fr.

LEGOYT (Alphonse)

Chef de la division de la statistique générale de France

Ressources de l'Autriche et de la France, d'après des documents officiels. 1 vol. gr. in-8, 1859. Prix. 2 fr.

LE MARQUIS DE MIRABEAU

L'Ami des hommes ou **Traité de la population,** une préface et une notice biographique, par M. Rouxel. 1 vol. in-8. 1883. 2 fr. 50

MOREAU DE JONNÈS, membre de l'Institut

Statistique de l'Industrie de la France. — *Quantités et valeurs des principaux produits industriels, minéraux, végétaux et animaux. — Origine et progrès de leur fabrication: nombre des établissements manufacturiers et ouvriers qui y sont employés: salaires par sexes et par nature d'exploitation: valeur des matières premières, des frais généraux et des bénéfices. — Comparaison de l'Industrie contemporaine avec celle des temps passés.* — 2 vol. in-18, 1850. 1 fr. 75

— **La France avant ses premiers habitants** *et origines de ses populations.* — 1 vol. in-18, 1856. 1 fr. 75

— **Statistique de l'Agriculture de la France,** comprenant la statistique des céréales, de la vigne, des cultures diverses, des bois et forêts, et des animaux domestiques, avec leur production actuelle comparée à celle des temps anciens et des principaux pays de l'Europe. 1848. 1 fort vol. in-8. 3 fr.

Histoire diplomatique de la Troisième République (1870-1889)

Par **Edmond HIPPEAU** — *Avec préface de Emile Worms*

La République et la politique étrangère. — Le Gouvernement de M. Thiers et l'Europe. — L'isolement de la France et la Triple-Alliance. — La Conférence de Constantinople et la guerre Russo-Turque. — La France et la papauté. — Les Affaires de Tunisie. — Les Affaires d'Egypte. L'expédition du Tonkin. — Madagascar et la politique coloniale. — La Russie et l'alliance française. — L'Italie et la France. — L'Allemagne et l'union latine. — La France du centenaire de 1789.
1 fort volume in-8 de XV-691 pages (1889). *(Au lieu de 7 fr. 50)* . . . . **1 fr. 50**

BOURON (A.)

GUERRE AU CRÉDIT
ET
Considérations sur les dangers de l'Emprunt

1 volume in-8 (1868). *Prix réduit*. . . . . **2 fr. 50**

OUVRAGES DIVERS

BOISSONNADE (P.)

Essai sur l'organisation du travail en Poitou depuis le XIe siècle jusqu'à la Révolution. 1909, 2 vol. in-8. 20 fr.

DELISLE (Léopold)

Etudes sur la condition de la classe agricole et l'état de l'agriculture en Normandie au Moyen-Age. 1903, in-8. 20 fr.

Réimpression textuelle du très rare et savant ouvrage de M. Léopold Delisle. Les bibliothèques et les érudits pourront maintenant se procurer ce travail incomparable qu'il convient de mettre aujourd'hui parmi les usuels, à côté de Ducange, pour tous les renseignements sur les mesures agraires, le prix des choses, les procédés de culture au Moyen-âge. Ajoutons que cette réimpression a été faite elle-même à petit nombre.

DUPONT-FERRIER (G.)

Les officiers royaux des bailliages et sénéchaussées et les institutions monarchiques locales en France à la fin du Moyen-âge. Ouvrage couronné par le grand Prix Gobert. 1902, 1 fort vol. in-8, 2 cartes. 30 fr.

Les cadres géographiques des institutions bailliagères. — La division de la France en bailliages et sénéchaussées. — Le groupement et les subdivisions des bailliages et sénéchaussées.

Le personnel des bailliages et sénéchaussées du roi. — Les gouverneurs; le personnel des baillis et des sénéchaux du roi; autour des baillis et sénéchaux; au-dessous des baillis et sénéchaux.

Les institutions monarchiques dans les bailliages et sénéchaussées du roi, sauf en Provence et en Dauphiné. — La Provence et le Dauphiné et le progrès vers l'unité des institutions. — Esprit général et portée politique des institutions monarchiques dans les bailliages et sénéchaussées du roi. — Aires géographiques.

GILLIÉRON et MONGIN (J.)

Etudes de Géographie Linguistique «Scier», dans la Gaule Romane du Sud et de l'Est. 1905, gr. in-8 et 5 cartes en couleurs. 5 fr.

Scier dans le Midi. Ce qu'a dû être l'ancienne aire *Serrare*. — *Serare* et *Serrare*. — *Sectare* dans le sens de faucher et scier. — *Sector*, *Sectorem*.

Exposé entièrement nouveau d'une distribution géographique des mots : Les auteurs ont pris pour base de leurs recherches les cartes de l'*Atlas Linguistique*. On pourra se rendre compte par l'étude du mot *Scier* combien de travaux similaires originaux et neufs peuvent être tirés des planches de l'*Atlas* de Gilliéron et Edmont.

HÉRICAULT (Ch. d') et BORD (Gustave)

Documents pour servir à l'histoire de la Révolution française. Publiés avec de nombreuses planches. 1re et 2e séries. 1884-1885, 2 vol. in-8. Prix. 10 fr.

HANOTAUX (G.), de l'Académie française

Origine de l'institution des intendants des provinces, d'après les documents inédits. In-8. Prix. 7 fr. 50

Ce travail a pour objet d'éclairer les origines d'une institution qui a joué un rôle si important dans l'histoire de l'ancien régime. Les limites extrêmes de cette étude sont les dates de 1550 à 1631. M. Hanotaux prouve donc qu'il existait des intendants avant la fameuse date de 1635. Il voit leur origine dans les commissaires royaux, les intendants d'armée et de justice, police et finances, étudie leurs fonctions pendant la seconde moitié du XVIe siècle. Liste des intendants et des commissaires envoyés dans les provinces jusqu'à l'année 1635. Nombreuses pièces justificatives.

LEBŒUF (L'abbé)

Histoire de la ville et du diocèse de Paris. — Nouvelle édition, publiée par Augier; 5 vol. gr. in-8 de texte et 1 de table. 40 fr.

— **Rectifications et additions**, par Bournon. In-8. Prix. 25 fr.

LESORT (A.), archiviste

Les Chartes du Clermontois conservées au musée Condé, à Chantilly (1069-1352), publiées et annotées. In-8. 5 fr.

Ces chartes, qui forment l'ensemble des sources diplomatiques et administratives du Clermontois, sont au nombre de 110, la plupart inédites. Elles vont de 1069 à 1352, et nombre d'entre elles, écrites en langue vulgaire, présentent au point de vue philologique un intérêt tout particulier. L'ouvrage est accompagné d'une table.

En préparation au 25 mars 1907.

CARTULAIRE

DE

L'ÉGLISE DE LA SAINTE-TRINITÉ

De Beaumont-le-Roger

Publié d'après le manuscrit 3417 de la Bibliothèque Mazarine

Par Étienne DEVILLE

Le Cartulaire du prieuré méritait donc d'être publié, **tant par l'intérêt historique des documents qu'il contient, que par les noms des personnages qui y sont cités à chaque page.** Auguste Le Prévost est peut-être le premier qui en fit ressortir l'importance en le mettant à profit dans ses *Notes pour servir à l'histoire du département de l'Eure*. Après lui, M. Léopold Delisle y fit quelques emprunts lors de la rédaction de son savant ouvrage sur la *Condition de la classe agricole en Normandie*. Enfin, les auteurs du *Dictionnaire historique de l'Eure* firent entrer dans leur compilation les extraits publiés par leurs illustres devanciers. Le Cartulaire n'en demeure pas pour cela mieux connu, bien qu'une *copie* en ait été faite par M. Claude, en 1871, pour la Bibliothèque nationale, où elle figure sous le n° 1256 du fonds latin.

Une table géographique et un index des noms de personnes termineront le volume qui s'adresse d'abord **aux travailleurs et aux amateurs normands**; mais les **historiens du Moyen-Age, économistes, juristes, linguistes,** y trouveront pour leurs études des documents nouveaux et d'intéressants sujets de comparaison.

L'ouvrage formera un beau volume in-4° d'environ 500 pages, il sera tiré à **200** exemplaires. **Le prix pour les souscripteurs**, *dont la liste figurera en tête de l'ouvrage*, est de **20** francs **et sera porté à 40** francs **dès apparition.**

Achille MAGNIER

Le PAYSAN et la CRISE RURALE

NOTICE SUR LA DÉPOPULATION DES CAMPAGNES

SES CAUSES, SES EFFETS ET SES REMÈDES

1 vol. in-18 (1902). . . . . . **1 fr. 50**

SEILHAC (Léon de)

MANUEL PRATIQUE D'ÉCONOMIE SOCIALE

Guide pour la formation et l'organisation de Syndicats et Associations.

1° MANUEL — 2° LÉGISLATION — 3° STATUTS ET FORMULAIRES

1 vol. in-18 (1904). . . . . . **4 fr. 50**

PRÉCIS ÉLÉMENTAIRE

DE

DROIT ADMINISTRATIF

Par M. JOURNÉ

(Avocat à la Cour d'appel, professeur à l'Institut commercial de Paris

PREMIÈRE PARTIE : **L'organisation administrative.** — I ADMINISTRATION CENTRALE. — *Le Président de la République.* — *Les Ministres.* — *Le Conseil d'État.* — II ADMINISTRATION LOCALE. — *Le Préfet.* — *Le Conseil de préfecture.* — *Le Conseil général.* — *Gestion des intérêts locaux dans les départements, dans les communes.* — *Contentieux administratif, juridictions administratives.* — *Responsabilité des Fonctionnaires, des Ministres, de l'État.*

DEUXIÈME PARTIE : **Services publics et l'action administrative.** — *Charges et ressources de l'État, du département et de la commune.* — *(Budget de l'État.* — *Budget départemental.* — *Budget communal.)* — *Établissements publics et d'utilité publique.* — *Services relatifs à la condition intellectuelle et matérielle des citoyens.* — *(L'Instruction publique.* — *L'Assistance publique.)*

1 volume in-8 (1904) . . . . 6 francs.

DUFAY (Jules)

L'Impôt Progressif en France

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE

L'Impôt sur le Revenu n'est pas la taille de l'ancien régime. — La dime royale premier essai de l'Im
sur le Revenu. — Incidence et répercussion de l'Impôt. — L'Impôt ne doit pas atteindre le né
saire. — Quels impôts sont à remplacer de suite. — Produit de l'Impôt sur le revenu du cap
et le revenu du travail. — Exemples d'Impôts progressifs. — L'Impôt progressif correctif nécess
de la trop grande richesse. — L'Income-taxe en Angleterre. — L'Impôt progressif nécessaire
France. — Revenus passibles de l'Impôt. — Impôt sur le capital. — Loi fiscale du canton de Va
— Tableau des Impôts en Suisse. — L'Impôt progressif en Italie. — Le Progessif en Norwège
Exemple d'Impôt progressif communal. — Impôt sur le Revenu au XIVe Siècle. — Objecti
diverses, etc., etc.

1 fort volume in-8, 552 pages (1905). . . . . 5 fran

---

DUFAY (Jules)

L'Impôt Progressif sur le Capital et sur le Reven

Critique du système fiscal actuel. — Evaluation et répartition des richesses en France. — Abu
conséquences des grandes accumulations. — Absortion du produit du travail par l'impôt. —
travail source de la richesse. — L'Impôt progressif correctif de l'usure. — Impôts à remplacer.
Impôt sur le capital, sur le revenu du capital. — Impôt sur le revenu du travail. — Capitau
revenus imposés. — Conséquences du système fiscal, etc.

1 volume in-18, 1906 . . . . 1 fr.

COLLIEZ (André)

LES COALITIONS INDUSTRIELLES ET COMMERCIALES D'AUJOURD'HUI

TRUSTS - CARTELS - CORNERS

I Les coalitions de Producteurs et de Commerçants au point de vue économique. — *Les coalitions
Producteurs.* — *Les coalitions de Commerçants.* — II Les coalitions de Producteurs et
Commerçants au point de vue critique. — *Les Ententes de Producteurs.* — *Les Coalitions
Commerçants.* — III Les Coalitions de Producteurs et de Commerçants au point de vue juridiq
— *Droit Ancien.* — *Droit Moderne.* — *La Législation rationnelle.* — Conclusion.

1 volume in-8 (1904) . . . . 6 f

COLLIEZ (André)

Les Associations agricoles de Production et de Vente

PRÉFACE DE M. Paul DESCHANEL

1 vol. in-8 (1905). . . . . 2 fr.

BERTHIOT (Albert)
Inspecteur du travail dans l'Industrie à Dijon

REPOS HEBDOMADAIRE

LOI du 13 Juillet 1906

Règlement d'administration publique du 24 Août 1906 relatif à son exécution

COMMENTAIRE PRATIQUE ET RÉSUMÉ D'INSTRUCTIONS MINISTÉRIELLES
des 20 Juillet, 9 Août et 3 Septembre 1906

1 volume in-8 (1906) . . . . 1 franc.

De l'Abstention en matière électorale

PRINCIPAUX MOYENS D'Y REMÉDIER

Par Romain SÉGÔT

Docteur en droit, avocat à la Cour d'appel d'Angers

De l'abstention en matière électorale. — Moyens d'y remédier sans rendre le vote obligatoire. — *Faits et inconvénients de l'abstention. — Ses causes. — Moyens de remédier à l'abstention sans le rendre obligatoire. — Vote des absents. — Secret du vote. — Représentation proportionnelle.* — II Du vote obligatoire. — *Obligation. — Elections départementales ou municipales. — Elections à un ou plusieurs degrés. — Le vote obligatoire à l'Etranger. — Vote obligatoire en France. — Tableau des élections législatives de 1906 indiquant le nombre des abstentions.*

1 volume in-8 (1906) . . . . 4 fr.

Bibliothèque des Études Économiques et Financières

N° 1 — **LE JAPON**. — Son organisation économique et sociale, par le comte de SAINT-MAURICE.

Le Régime politique. — La Fortune nationale. — Les dettes de l'Etat. — La Vie financière privée. — Le Commerce japonais. — Les Richesses minières. — L'Industrie. — Transports et voies de communication. — Notes sur l'agriculture. — Généralités.

1 brochure in-8° (1906). . . . . 1 franc.

N° 2 — **LA FORTUNE PUBLIQUE ET PRIVÉE AU JAPON,** par le comte de SAINT-MAURICE.

Le Système financier de l'Etat. — Budget 1906-1907. — Les emprunts publics japonais. — Administration de la dette nationale. — Situation économique après la guerre. — Généralités. — Annexes. — 1° Tableau synoptique des emprunts japonais. — 2° Tableau synoptique du commerce extérieur.

1 brochure in-8 (1907) . . . . 1 fr. 50

N° 4 — *En préparation au 15 mars 1907.*

LA RUSSIE INCONNUE, par le comte de SAINT-MAURICE, *chargé de mission en Russie par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.*

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE. N° 6 JUIN 1907



REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

378

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LISTE GÉNÉRALE PAR ORDRE D'APPARITION DES 108 VOLUMES

DE LA

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

1. TYNDALL. Les Glaciers et les Transformations de l'eau, *illustré*. 7ᵉ éd.
2. BAGEHOT. Lois scientifiques du développement des nations. 6ᵉ éd.
3. MAREY. La Machine animale, *illustré*. 6ᵉ éd.
4. BAIN. L'Esprit et le Corps. 6ᵉ éd.
5. PETTIGREW. La Locomotion chez les animaux, *illustré*. 2ᵉ éd.
6. HERBERT SPENCER. Introduction à la science sociale. 13ᵉ éd.
7. SCHMIDT. Descendance et Darwinisme, *ill*. 6ᵉ éd.
8. MAUDSLEY. Le Crime et la Folie. 7ᵉ éd.
9. VAN BENEDEN. Les Commensaux et les Parasites du règne animal, *illustré*. 4ᵉ éd.
10. BALFOUR STEWART. La Conservation de l'énergie, *illustré*. 6ᵉ éd.
11. DRAPER. Les Conflits de la science et de la religion. 11ᵉ éd.
12. LÉON DUMONT. Théorie scientifique de la sensibilité. 4ᵉ éd.
13. SCHUTZENBERGER. Les Fermentations, *illustré*. 6ᵉ éd. refondue.
14. WHITNEY. La vie du langage. 4ᵉ éd.
15. COOKE et BERKELEY. Les Champignons, *illustré* 4ᵉ éd.
16. BERNSTEIN. Les Sens, *illustré*. 5ᵉ éd.
17. BERTHELOT. La Synthèse chimique. 9ᵉ éd.
18. NIEWENGLOWSKI. La Photographie et la Photochimie, *illustré*.
19. LUYS. Le Cerveau et ses Fonctions, *illustré*. 7ᵉ éd.
20. STANLEY JEVONS. La Monnaie et le Mécanisme de l'échange. 5ᵉ éd.
21. FUCHS. Volcans et Tremblements de terre, *illustré*. 6ᵉ éd.
22. BRIALMONT (le général). La Défense des États et les Camps retranchés. (*Epuisé*.)
23. DE QUATREFAGES. L'Espèce humaine. 13ᵉ éd.
24. P. BLASERNA et HELMHOLTZ. Le Son et la Musique, *illustré*. 5ᵉ éd.
25. ROSENTHAL. Les Nerfs et les Muscles. (*Epuisé*.)
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. Principes scientifiques des Beaux-Arts. *illustré*. 4ᵉ éd.
27. WURTZ. La Théorie atomique. 8ᵉ éd.
28-29. SECCHI (le Père). Les Etoiles, 2 vol. *illust*. 3ᵉ éd.
30. JOLY. L'Homme avant les métaux. (*Epuisé*.)
31. A. BAIN. La Science de l'éducation. 10ᵉ éd.
32-33. THURSTON. Histoire de la machine à vapeur, 2 vol. *illustrés*. 3ᵉ éd.
34. HARTMANN. Les Peuples de l'Afrique. (*Epuisé*.)
35. HERBERT SPENCER. Les Bases de la morale évolutionniste. 6ᵉ éd.
36. HUXLEY. L'Ecrevisse (Introduction à la zoologie), *illustré*. 2ᵉ éd.
37. DE ROBERTY. La Sociologie. 3ᵉ éd.
38. ROOD. Théorie scientifique des couleurs, *ill*. 2ᵉ éd.
39. DE SAPORTA et MARION. L'Evolution du règne végétal (les Cryptogames), *illustré*.
40-41. CHARLTON BASTIAN. Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux, 2 vol. *illustrés*. 2ᵉ éd.
42. JAMES SULLY. Les Illusions des sens et de l'esprit, *illustré*. 3ᵉ éd.
43. YOUNG. Le Soleil. (*Épuisé*.)
44. DE CANDOLLE. Origine des plantes cultivées. 4ᵉ éd.
45-46. LUBBOCK. Fourmis, Abeilles et Guêpes. (*Ep*.)
47. PERRIER. La Philosophie zoologique avant Darwin. 3ᵉ éd.
48. STALLO. Matière et Physique moderne. 3ᵉ éd.
49. MANTEGAZZA. La Physionomie et l'Expression des sentiments, *illustré*. 3ᵉ éd.
50. DE MEYER. Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage, *ill*.
51. DE LANESSAN. Le Sapin, *illustré*. 2ᵉ éd.
52-53. DE SAPORTA et MARION. L'Evolution du règne végétal (les Phanérogames), 2 vol. *illustrés*.
54. TROUESSART. Les Microbes, les Ferments et les Moisissures, *illustré*. 2ᵉ éd.
55. HARTMANN. Les Singes anthropoïdes, leur organisation comparée à celle de l'homme, *illustré*.
56. SCHMIDT. Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques, *illustré*.
57. BINET et FÉRÉ. Le Magnétisme animal, *ill*. 4ᵉ éd.
58-59. ROMANES. L'Intelligence des animaux, 2 vol. *illustrés*. 3ᵉ éd.
60. LAGRANGE. Physiologie des exercices du corps. 8ᵉ éd.
61. DREYFUS. L'Évolution des mondes e des sociétés.
62. DAUBRÉE. Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes, *illustré*. 2ᵉ éd.
63-64. LUBBOCK. L'Homme préhistorique, 2 vol. *illustrés*. 4ᵉ éd.
65. RICHET. La Chaleur animale, *illustré*.
66. FALSAN. La Période glaciaire. (*Epuisé*.)
67. BEAUNIS. Les Sensations internes.
68. CARTAILHAC. La France préhistorique, *ill*. 2ᵉ éd.
69. BERTHELOT. La Révolution chimique. 2ᵉ éd.
70. LUBBOCK. Sens et instincts des animaux, *illustré*.
71. STARCKE. La Famille primitive.
72. ARLOING. Les Virus, *illustré*.
73. TOPINARD. L'Homme dans la nature, *illustré*.
74. BINET (ALF.). Les Altérations de la personnalité. 2ᵉ éd.
75. DE QUATREFAGES. Darwin et ses précurseurs français. 2ᵉ éd.
76. ANDRÉ LEFÈVRE. Les Races et les Langues.
77-78. DE QUATREFAGES. Les Emules de Darwin.
79. BRUNACHE. Le Centre de l'Afrique, *illustré*.
80. ANGOT. Les Aurores polaires, *illustré*.
81. JACCARD. Le Pétrole, l'Asphalte et le Bitume, *ill*.
82. STANISLAS MEUNIER. La Géologie comparée, *ill*.
83. LE DANTEC. Théorie nouvelle de la vie, *ill*. 2ᵉ éd.
84. DE LANESSAN. Principes de colonisation.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. L'Évolution régressive, *illustré*.
86. DE MORTILLET. Formation de la nation française, *illustré*. 2ᵉ éd.
87. G. ROCHÉ. La culture des mers, *illustré*.
88. COSTANTIN. Les végétaux et les milieux cosmiques (adaptation, évolution), *illustré*.
89. LE DANTEC. L'Evolution individuelle et l'hérédité.
90. E. GUIGNET et E. GARNIER. La Céramique ancienne et moderne, *illustré*.
91. E. GELLÉ. L'audition et ses organes, *illustré*.
92. STAN. MEUNIER. La Géologie expérimentale, *ill*.
93. COSTANTIN. La Nature tropicale, *illustré*.
94. GROSSE. Les débuts de l'art, *illustré*.
95. GRASSET. Les maladies de l'orientation et de l'équilibre, *illustré*.
96. DEMENŸ. Les bases scientifiques de l'éducation physique, *illustré*. 2ᵉ éd.
97. MALMÉJAC. L'eau dans l'alimentation.
98. STANISLAS MEUNIER. La géologie générale, *ill*.
99. DEMENŸ. Mécanisme et éducation des mouvements, *illustré*. 9 fr.
100. BOURDEAU. Hist. de l'habillement et de la parure.
101. MOSSO. Les exercices physiques et le développement intellectuel.
102. LE DANTEC. Les lois naturelles, *illustré*.
103. NORMAN LOCKYER. L'évolution inorganique.
104. COLAJANNI. Latins et Anglo-Saxons. 9 fr.
105. JAVAL. Physiologie de la lecture et de l'écriture, *illustré*.
106. COSTANTIN. Le transformisme appliqué à l'agriculture, *illustré*.
107. LALOY. Parasitisme et mutualisme dans la nature, *illustré*.
108. Cᵗᵉ CONSTANTIN. Le rôle sociologique de la guerre.

Prix de chaque volume, cartonné à l'anglaise 6 fr., hormis les nᵒˢ 99 et 104, vendus 9 fr.

Envoi franco contre mandat-poste.

LA PSYCHOLOGIE QUANTITATIVE

(DEUXIÈME ÉTUDE[1])

LA PSYCHOPHYSIOLOGIE

INTRODUCTION.

Les tentatives de Fechner, de ses disciples et imitateurs n'ont donné que des résultats d'importance secondaire; le problème tel que le posèrent les psychophysiciens est demeuré insoluble. A côté des chercheurs qui considéraient l'homme à peu près comme un instrument de physique, d'autres savants plus au courant des lois de l'organisme humain ont été amenés à étudier certains phénomènes conscients en relation directe ou indirecte avec des manifestations extérieures observables et mesurables. Helmholtz entre autres, a mesuré la vitesse des courants nerveux moteurs. Excitant un nerf tout près de sa terminaison dans le muscle, il notait le temps nécessaire pour produire une contraction; puis posant l'excitant sur un bout plus éloigné du même nerf constatait le retard de la contraction. Soustrayant le premier temps du second, il déterminait la durée du passage du courant nerveux, dans la partie du nerf comprise entre les deux points excités, et obtenait la vitesse du courant exprimée en mètres parcourus dans l'espace d'une seconde. D'autres physiologistes étudièrent la vitesse du courant nerveux dans les nerfs sensitifs et dans différentes parties des centres nerveux; la vitesse d'un mouvement réflexe considéré dans son ensemble, c'est-à-dire depuis la stimulation extérieure jusqu'à la contraction musculaire finale, et enfin la durée d'un acte conscient, tel que la contraction volontaire des muscles de la main, annonçant que le sujet a aperçu une lumière ou entendu un son. Dans cette durée totale ils cherchèrent à déterminer le temps propre de la phase consciente[2].

1. Voir les numéros de janvier et de février 1907.
2. Entre autres Exner, Experimentelle Untersuchungen der einfachsten psychischen Processe, 1873, *Pflüger Archiv*, Bd VII, p. 601-669.

Ainsi de divers côtés les physiologistes entamèrent l'étude des questions psychologiques et parmi tous M. W. Wundt, médecin et philosophe, fondateur du premier laboratoire de psychologie, systématisa ce genre de recherches et fut le fondateur véritable d'une science que l'on a justement nommée psychologie physiologique ou psychophysiologie.

Quels sont les caractères propres de cette science nouvelle?

La psychologie ou l'étude des phénomènes conscients doit, d'après M. Wundt, être une science naturelle comme les autres branches de la biologie. On pourrait soutenir à la rigueur que déjà précédemment les phénomènes conscients ont été étudiés par la méthode des sciences naturelles, car tout comme le zoologue et le botaniste, le psychologue observe et classe les phénomènes à lui révélés comme distincts par l'introspection. Mais, dit M. Wundt, une science qui se borne uniquement à classifier, n'est pas une science; il faut pour qu'elle le devienne qu'elle donne l'explication des phénomènes observés, et la raison des différences d'aspects qu'ils présentent.

Les phénomènes conscients nous apparaissent différents, on peut les classer en quelques groupes caractéristiques : sentiments, idées, volitions, sensations, souvenirs, etc. De là des classifications générales et l'attribution de chacune de ces espèces de phénomènes à des causes différentes, à des facultés distinctes de l'âme. Or, pour comprendre la nature véritable des phénomènes conscients et les lois auxquelles ils obéissent, il convient de les étudier, non seulement sous l'aspect final qu'ils prennent dans la conscience, mais dans leur phase de devenir, sous la forme rudimentaire et primitive qu'ils ont eue auparavant. L'inconscient est le laboratoire obscur où se forment les modifications qui apparaissent en pleine clarté dans la conscience. Ce laboratoire est-il accessible à nos investigations? oui. Tout phénomène conscient a commencé par être un mouvement extérieur, lequel est lui-même devenu courant nerveux, modification des centres inférieurs et supérieurs; et tout phénomène conscient finit par une modification centrale motrice, un courant nerveux moteur et une contraction musculaire.

De la lumière qui ébranle notre rétine, des sons qui font vibrer nos cellules acoustiques, des odeurs, des saveurs, de la chaleur et du froid, de toute modification quelconque qui secoue l'un ou

l'autre de nos nerfs sensitifs, nous faisons finalement une seule et unique chose : des contractions musculaires [1].

Et sans doute la phase consciente de ces séries d'ébranlements, qui passent des organes des sens aux membres, est fonction et du mouvement extérieur et du courant nerveux sensitif, celui-ci impressionné lui-même par les milieux déjà modifiés qu'il traverse ; mais en est-elle *uniquement* fonction? La conscience ou mieux le milieu conscient, n'ajoute-t-il rien à l'ébranlement qui lui arrive filtré par les nerfs et les centres sensitifs? Il est bien difficile de le croire, et c'est là en somme tout le problème psychologique.

Que si l'on admet que la phase consciente est fonction de la sensation et le mouvement fonction de la phase consciente, il semble facile de déterminer et de mesurer cette phase par ses deux bouts accessibles. C'est ce que M. Wundt a tenté de faire en analysant et mesurant les phénomènes extérieurs qui précèdent et suivent les processus psychiques. En modifiant artificiellement et dans un sens donné les conditions qui provoquent une sensation, on arrive à mettre en lumière les causes qui développent cette sensation, à démêler ses éléments constitutifs, les raisons qui font qu'elle est de telle qualité ou de telle intensité. Proposons-nous, d'étudier les sensations de son. La conscience nous révèle une modification que l'expérience nous a fait attribuer à un ébranlement du nerf acoustique à la suite de certains mouvements vibratoires transmis par l'air à la membrane du tympan. Mais il y a des sensations de son que la conscience nous révèle forts, d'autres faibles, quelques-uns agréables, quelques autres désagréables ou indifférents. Il en est qui passent à travers l'organisme sans se faire pour ainsi dire remarquer, d'autres qui provoquent une contraction énergique d'un grand nombre de muscles. Voilà des sensations de son fortes, faibles, riches, grêles, molles ou stimulantes apparaissant chacune à la conscience sous des aspects divers. Un psychologue observateur constatera ces différences et classera les sensations d'après leurs caractères apparents ; il remarquera, peut-être, que tantôt elles n'intéressent qu'une faculté de l'âme, que d'autres fois elles mettent en jeu plusieurs de ces facultés.

L'expérimentateur ayant observé ces différents aspects recherchera

1. Voyez mon étude sur le 6[e] sens, *Causeries psychologiques*, 2[e] série, Paris, Alcan, 1906.

les causes qui les déterminent et mesurera l'importance de chacune d'elles.

Et sans doute l'étude minutieuse de toutes les circonstances extérieures et intérieures qui précèdent ou suivent l'acte conscient donnera de celui-ci une compréhension plus claire et plus exacte; mais encore convient-il de remarquer que si, par ses extrémités accessibles, la modification est mesurée avec précision au moyen d'appareils délicats; la partie inaccessible, la phase consciente n'est point mesurée mais seulement *appréciée* par le sujet lui-même. Je puis déterminer avec exactitude la hauteur de chute d'un corps sonore, la valeur en bougies de l'excitant lumineux. Je ne puis qu'estimer l'intensité des sensations de son et de lumière qui envahissent la conscience. Et le fait que cette estimation intervient dans la recherehe des lois psychophysiologiques suffit pour atténuer la valeur vraiment scientifique de celles-ci, ou tout au moins pour diminuer la précision de ces lois et la signification des données numériques qui les expriment. L'intervention de l'élément personnel, de l'individualité, déjà sensible dans toutes les sciences biologiques, l'est bien davantage ici où elle se complique d'éléments subjectifs. Voilà pourquoi les chiffres n'ont en psychologie qu'une valeur très largement approximative. Les élèves de M. Wundt ne se font d'ailleurs pas faute d'en convenir.

Quoi qu'il en soit l'adjonction de l'observation scientifique, de l'expérimentation et de la mesure à la simple observation intérieure ou introspection, est un progrès tellement évident et si peu en rapport avec les améliorations antérieurement réalisées dans l'étude des phénomènes conscients, qu'il faut regarder le mouvement dont l'honneur revient surtout à M. Wundt comme une véritable révolution dans la science psychologique.

Les travaux entrepris sous la direction du célèbre psychophysiologiste de Leipzig dans son Institut d'abord, dans les nombreux laboratoires fondés à l'imitation du sien et dirigés par ses anciens élèves ensuite, ne sont pas tous, tant s'en faut, des recherches psychophysiologiques au sens strict du mot. Parmi ces travaux j'ai eu l'occasion de signaler des études de psychophysique, celles de M. J. Merkel et de M. Münsterberg entre autres. Il se trouve encore parmi les recherches des disciples surtout, des travaux de psychologie expérimentale. Comme je l'ai dit plus haut, il n'y a

pas de coupures entre les trois phases de l'histoire de la psychologie scientifique; elles se compénètrent et s'enchevêtrent tout en demeurant distinctes.

Je veux dans cette seconde étude sur la psychologie quantitative choisir quelques-uns des travaux psychophysiologiques les plus importants, non par les résultats qu'on en peut tirer, mais par la méthode, qu'on y appliqua, par les préoccupations scientifiques, les conceptions biologiques et psychologiques de ceux qui les entreprirent. Comme pour les travaux de Weber de Fechner et des psychophysiciens, je montrerai le fort et le faible des expériences fondamentales, les qualités et les défauts de la technique employée, partant la valeur des conclusions formulées.

Dans l'œuvre psychophysiologique de l'école de M. Wundt, les travaux qui au point de vue quantitatif s'imposent tout d'abord à l'attention ont porté sur la mesure non plus de l'intensité des modifications conscientes mais de leur durée. En étudiant la durée des processus psychiques simples et complexes, M. Wundt réduisait au minimum l'influence des éléments subjectif et personnel, il opérait dans les meilleures conditions de précision. D'ailleurs comme je l'ai dit en commençant, il ne faisait ainsi que reprendre d'une façon plus systématique les travaux de ses contemporains les physiologistes, amenés naturellement à s'occuper des mêmes questions.

Dans une première partie nous examinerons l'ensemble des travaux entrepris sur les temps de réaction; dans une deuxième partie les recherches portant principalement sur la phase psychologique de ce temps de réactions et sur la durée des opérations intellectuelles proprement dites.

I. — Les temps de réaction.

L'étude des temps de réaction a été faite par de nombreux psychophysiologistes; mais on peut dire que c'est à l'Institut de psychophysiologie de Leipzig que fut fixée la méthode définitive qu'il convient d'appliquer à ce genre de recherches.

Le temps de réaction physiologique ou simplement le temps de réaction est la durée totale qui s'écoule entre la production d'une stimulation extérieure lumineuse, sonore, olfactive, gustative ou autre, et le mouvement extérieur par lequel le sujet fait connaître

qu'il a perçu la sensation provoquée par cette stimulation. Ce temps de réaction est simple ou complexe. Il est simple quand le sujet doit percevoir une seule espèce de stimulation et réagir par un mouvement unique déterminé d'avance. Il est complexe dans tous les autres cas : soit que l'on excite un, deux ou plusieurs organes des sens alternativement ou simultanément, soit que le sujet au lieu de percevoir passivement une impression doive distinguer entre plusieurs sensations, les rattacher à des souvenirs, délibérer, choisir; soit enfin que la façon de signifier ces opérations conscientes ait elle-même quelque complexité. Ce sera le cas lorsqu'il devra marquer par un mouvement de la main droite, qu'il a perçu une sensation lumineuse, par un mouvement de la main gauche qu'il a entendu un son. Complexité dans la phase sensitive qui précède la perception complexité dans la phase consciente et enfin complexité dans la phase finale ou réactive.

Le dispositif expérimental usité dans les diverses rcherches entreprises jusqu'à ce jour ne sont pas partout les mêmes; à l'Institut de Leipzig même on y a introduit des perfectionnements successifs.

Disons brièvement comment se fait l'étude des temps de réaction pour les stimulations sonores par exemple; pour les autres sortes d'excitations sensorielles le dispositif est à peu près le même.

Les appareils sont disposés dans deux salles, l'expérimentateur se tenant dans l'une, le sujet dans l'autre, afin d'empêcher que le sujet soit distrait par les mouvements de l'expérimentateur et les bruits des appareils enregistreurs.

Placé à une distance déterminée de l'appareil qui produira les sons, le sujet tient la main droite légèrement appuyée sur le bouton d'un interrupteur. Un timbre électrique ne donnant qu'un coup sec, sonne à la fermeture d'un circuit sépécial, fermeture produite par l'abaissement d'un bouton à portée de la main de l'expérimentateur et placé par conséquent dans la chambre où se trouve celui-ci.

Pour éviter au sujet les distractions que pourrait causer la vue des objets extérieurs, il vaut mieux faire l'obscurité dans la *chambre de réaction*.

L'expérimentateur a devant lui sur une table un ensemble d'appareils dont le principal est le chronoscope enregistreur : c'est

un mécanisme d'horlogerie, muni de deux cadrans et de deux aiguilles marchant à des vitesses très inégales [1].

L'aiguille du grand cadran parcourt 10 divisions (sur 100) dans l'espace d'une seconde ; l'aiguille du petit cadran parcourt 100 divisions pendant que celle du grand cadran en parcourt une seule, partant, une division en un millième de seconde. Le chronoscope mesure le temps en millièmes, de seconde. Pour mettre le chronoscope en train, l'expérimentateur tire sur un fil, et ainsi fait marcher le mouvement d'horlogerie; les aiguilles des deux cadrans tournant chacune à la vitesse que je viens de faire connaître. Seulement le mouvement d'horlogerie étant mis en marche, on peut instantanément arrêter les deux aiguilles en attirant une pièce mobile au moyen d'un électro-aimant. Partant pour que les aiguilles marchent il ne suffit pas de les détacher en tirant sur le fil, il faut encore que l'électro-aimant n'agisse pas sur la pièce mobile qui les pousse en avant et les arrête. Supposons maintenant que le mécanisme étant mis en marche par la traction sur le fil, l'électro-aimant empêche les aiguilles de marcher aussi longtemps que la sensation sonore n'est pas produite, que ce soit le mouvement d'abaissement, de chute du corps sonore, qui interrompe le circuit de l'électro-aimant, fasse marcher les aiguilles; que le mouvement par lequel le sujet marque qu'il a perçu le son, détermine la fermeture du circuit ouvert par la chute du corps sonore et arrête instantanément les aiguilles. Nous lirons ainsi sur le cadran le nombre exact des millièmes de secondes écoulés depuis l'instant de la stimulation jusqu'à celui de la réaction; en un mot le temps de réaction physiologique aux stimulations de son sera mesuré en millièmes de seconde.

C'est ainsi que se font les expériences. Un double circuit part d'une pile électrique ; un premier passe par le chronoscope, par un rhéostat qui permet de graduer la résistance, un interrupteur et un commutateur; à ce dernier se rattache un second circuit dans lequel se trouve l'interrupteur placé sous la main du sujet et le marteau électro-magnétique dont la chute produit la stimulation sonore. Le sujet a la main posée sur l'interrupteur; celui-ci est baissé et le petit circuit est fermé en ce point, et ouvert ailleurs

1. Je décris ici le chronoscope de Hipp employé à Leipzig. Il y en a d'autres.

par ce que le marteau ne touche pas l'enclume. En fait donc quand l'expérience commence le petit circuit est ouvert. Le courant passe alors en entier dans le grand circuit le rhéostat et le chronoscope et tient immobiles les aiguilles de celui-ci.

L'expérimentateur détache au moyen du fil le mouvement d'horlogerie du chronoscope; les aiguilles demeurent immobiles, le courant passant tout entier par le grand circuit. L'expérimentateur a sous la main un bouton dont l'abaissement ferme un troisième circuit spécial actionnant le marteau, celui-ci s'abaisse et produit un son. Mais en s'abaissant, et au moment précis où il s'abaisse, il ferme le petit circuit, déjà à moitié fermé par l'interrupteur tenu abaissé sous la main du sujet. A ce moment le courant est dérivé dans le circuit secondaire, l'électro-aimant ne suffit plus à maintenir immobiles les aiguilles du chronoscope, elles se mettent en marche.

Cependant le sujet relève son interrupteur à lui, rouvre le circuit secondaire, le courant redevient intense suffisamment dans le grand circuit, actionne l'électro-aimant, arrête les aiguilles du chronoscope juste au moment où le sujet marque qu'il a perçu le son.

Généralement pour éveiller l'attention du sujet, un avertissement est donné quelques secondes avant la stimulation; l'intervalle qui sépare le signal de la sensation n'est pas sans influence sur la durée du temps de réaction; trop court ou trop long il nuit à l'attention. Il est nécessaire aussi de faire suivre les stimulations avec une vitesse uniforme et graduée.

On peut étudier la durée des temps de réaction avec toutes les espèces de stimulations : le chaud, le froid, l'odeur, la saveur, la fatigue, la douleur, etc. Le dispositif expérimental doit varier avec les organes des sens stimulés. Les résultats obtenus dans les recherches sur les autres sens sont beaucoup moins nombreux et moins sûrs que ceux que l'on a recueillis pour les organes visuel et auditif.

Divers auteurs et notamment M. Ribot, ayant exposé longuement les recherches entreprises sur les temps de réaction, je vais me contenter de les étudier d'une manière générale et seulement

1. Quand je dis le grand et le petit circuit, il faut entendre par là le circuit principal.

à trois points de vue : — Les conditions dans lesquelles ces recherches ont été entreprises. — Les résultats généraux qu'elles ont donnés. — Les conclusions que l'on a cru pouvoir déduire de ces résultats mêmes.

Ce qui frappe d'emblée dans les études des temps de réaction, c'est le contraste entre l'extrême minutie des précautions prises pour obtenir des résultats précis et les différences énormes subsistant entre les chiffres exprimant ces résultats.

On mesure à un millième de seconde près la durée des temps de réaction chez trois ou quatre sujets, et l'on est obligé pour établir une moyenne, d'additionner des nombres très dissemblables. Avec 8, 5 et 5 on fera une moyenne de 6 par exemple.

Et quand on examine comment ces données elles-mêmes ont été obtenues, on constate qu'elles sont elles-mêmes des produits moyens obtenus avec le même défaut de rigueur.

Si je signale ce manque de précision, ce n'est pas pour le reprocher aux expérimentateurs de l'école de Leipzig ; je crois qu'il est impossible dans l'état actuel d'arriver à un résultat meilleur. Tous ceux qui ont fait des recherches psychophysiologiques ont appris par expérience qu'il y a non seulement de très grandes différences individuelles dans la façon de réagir, mais encore qu'un même individu, toutes les conditions paraissant identiques, est loin de réagir constamment de même.

Ainsi le sujet stimulé par des excitations sonores, parfois fixe principalement son attention sur la sensation à percevoir avant de lever la main, dans ce cas la durée des temps de réaction augmente et les réactions sont dites *sensorielles*. D'autres fois le sujet est préoccupé surtout du mouvement à exécuter ; sitôt le son perçu, la contraction des muscles de la main et du bras suit ; dans ce cas le temps de réaction diminue ; le sujet fait, dit-on, des réactions *musculaires*. Enfin, certains auteurs, notamment M. Kiesow[1] admettent l'existence d'une troisième sorte de réaction, indifférente ou mixte, ni sensorielle, ni musculaire, le sujet s'efforçant à la fois de percevoir le plus vite possible et de réagir de même.

Chez un même sujet on pourra trouver les trois sortes de réactions, chez d'autres les réactions seront plutôt sensorielles et chez

1. Kiesow, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnes organe*, t. XXXV.

d'autres plus souvent musculaires. Or, quand on songe aux variations de l'attention, inévitables et continues chez tout sujet, surtout quand il s'agit de longues séries d'expériences, on s'explique aussitôt et l'inégalité des chiffres obtenus et surtout les différences entre les résultats des trois ou quatre sujets observés.

Cela prouve que malgré tous les efforts employés pour rendre égales les conditions des expériences, il reste une marge considérable, un domaine où la précision est beaucoup moindre pour ne pas dire nulle, et ce domaine c'est l'élément subjectif, le moi éminemment impressionnable et changeant de celui qui réagit.

Ceci nous amène à comprendre le défaut essentiel des travaux de l'école de Leipzig, défaut que j'ai signalé déjà à propos des recherches psychophysiques, à savoir l'insuffisance absolue du nombre de sujets étudiés. Quand il s'agit de contrôler la marche de types de moteurs, de galvanomètres, ou d'appareils construits tous sur le même modèle, point n'est besoin d'en étudier cinquante ou cent. L'essai de deux ou trois appareils de chaque type donnera des résultats comparables et si l'on veut appliquer à ces résultats les méthodes mathématiques pour en rendre plus rigoureuses les conclusions et construire une courbe illustrant ces résultats, nul ne s'avisera de mettre en doute la valeur de conclusions ainsi obtenues. Mais quand il s'agit d'étudier des êtres vivants, surtout des hommes, et cela dans leur activité mentale, même sous sa forme la plus élémentaire, il est impossible d'arriver à une conclusion satisfaisante si l'on n'opère pas sur un nombre très considérable de sujets. Et ici l'application des méthodes mathématiques, celle des moindres carrés, par exemple, sera plus nuisible qu'utile parce qu'elle fera paraître plus simple une loi psychologique, laquelle par son essence même ne saurait être telle. L'intervention des mathématiques dans les sciences physiques est pleinement justifiée par son évidente utilité ; elle met en lumière la fixité et la simplicité relative des lois physiques. En biologie cette intervention produit un résultat inverse; en simplifiant la courbe qui représente la marche des phénomènes on dénature le caractère de celle-ci.

Dans les sciences biologiques en général et en la psychologie en particulier, on ne peut conclure, établir une moyenne ou une courbe qu'après un nombre considérable d'observations; plus les

données seront nombreuses plus la courbe suivra de près les faits observés, plus aussi la loi dégagée sera probable. L'homme-machine n'existe pas. Or, si l'on parcourt les travaux les plus importants de l'école de M. Wundt, on constate que presque toujours les expériences ont été faites sur trois ou quatre sujets, rarement davantage; que dans presque tous l'expérimentateur a lui-même fait fonction de sujet; que ceux qui participaient aux recherches étaient en relations habituelles avec l'auteur, vivaient dans l'atmosphère de ses préoccupations scientifiques et s'intéressaient probablement au succès de ses travaux. Ce sont là des conditions défectueuses dont il est impossible de ne pas faire au moins mention. Par contre je me plais à reconnaître que dans la plupart des travaux entrepris sur les temps de réaction, expérimentateur et sujets ont fait preuve d'une patience, d'une conscience, d'une bonne volonté admirables. Il faut avoir soi-même fait des travaux analogues pour apprécier à ce point de vue la valeur des travaux faits à Leipzig. Et sans doute les expérimentateurs de l'école de M. Wundt se rendent compte de ce qui a manqué à leurs travaux; ils ont constaté le défaut de concordance entre les résultats obtenus; seulement il leur eût été bien difficile de faire mieux.

D'abord, à l'époque où ils travaillaient, la notion de l'homme-type était courante en physiologie. Puis le nombre de ceux qui s'intéressaient à la psychologie expérimentale et auraient pu servir de sujets était bien restreint, et l'on n'avait pas encore songé alors à prendre pour sujets les élèves des écoles.

Quelles sont les principales conclusions à déduire des travaux de l'école de Leipzig relatifs au temps de réaction physiologique?

Les causes qui augmentent ou diminuent la durée du temps de réaction physiologique — et d'après M. Wundt, cette modification dans la durée totale provient principalement de la variation de la phase psychologique de ce temps — ces causes dis-je peuvent se ramener à trois principales : la nature des stimulants — leur intensité — le degré de tension de l'attention.

A côté de ces facteurs principaux, il en est beaucoup d'autres d'importance secondaire, mais non négligeable : dont le plus remarquable est l'état du système nerveux, finesse congénitale, entraînement préalable, anémie, fatigue, habitude, etc.

La première des causes principales : nature du stimulant employé,

est celle qui s'affirme le plus nettement peut-être, et qui s'explique le moins aisément.

La durée du temps de réaction physiologique, alors que les stimulations sont d'intensité moyenne varient d'après M. Wundt entre 1/8 et 1/5 de seconde, soit 0,125 et 0,200.

Il donne les chiffres suivants :

	Moyenne.
Son	0,167
Lumière	0,222
Irritation de la peau par l'électricité	0,201
Irritation tactile	0,213

Dans la plupart des travaux faits par les physiologistes on constate de légères différences dans la durée des réactions qui suivent les différentes stimulations sensorielles.

M. Wundt fait très justement remarquer qu'il est impossible de déterminer l'intensité comparative d'une excitation lumineuse et d'une autre sonore. Si le temps de réaction est généralement plus court à la suite de stimulations auditives modérées cela ne proviendrait pas de la nature spéciale du son, mais de ce que cette stimulation ébranle plus fortement le système nerveux que la vibration lumineuse modérée. Il a tenté d'établir qu'il en est ainsi en choisissant des stimulations *seuils* tout juste perceptibles. Dans ce cas dit-il, l'inégalité de durée du temps de réaction s'efface.

Voici le résultat de 24 observations :

Seuil de l'irritation.	Moyenne.	Variations moyennes.
Son	0,337	0,0301
Lumière	0,331	0,0577
Sensation tactile	0,327	0,0324

Il va sans dire que ces quelques observations ne tranchent pas la question : mais il est possible que l'opinion de M. Wundt soit confirmée par les recherches ultérieures. Peut-on dès maintenant donner, même pour les stimulations d'intensité modérée, des chiffres définitifs exprimant la durée des temps de réaction pour les différents organes sensoriels? A coup sûr non. Pour s'en rendre compte il suffit de comparer les chiffres obtenus par les différents expérimentateurs [1].

1. Voyez le tableau donné par M. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 314 (F. Alcan).

Le temps de réaction pour la lumière est 0,222 pour M. Wundt, et seulement 0,150 pour Exner, soit une différence de 0,072, c'est-à-dire que la durée étant 3 pour M. Wundt et 2 pour Exner. Pour le son 0,167 d'après M. Wundt et seulement 0,120 d'après Kries. Pour le tact 0,213 selon M. Wundt, et 0,117 selon Kries. Ce qui donne pour la lumière 1/4,5 de seconde d'après M. Wundt et 1/66 selon Exner. Pour le son 1/6 selon M. Wundt, 1/8,3 d'après Kries; pour le tact 1/4,5 chez M. Wundt et 1/8,5 chez Kries.

Et entre ces extrêmes on trouve chez les divers expérimentateurs Hirsch, Hankel, Exner, Auerbach, Kries et M. Wundt toutes sortes de données intermédiaires. La durée pour la lumière notamment diffère — d'après les expérimentateurs, — du simple au double!

Ceci montre mieux que tous les raisonnements, que nous sommes loin de connaître la durée moyenne exacte du temps de réaction chez l'homme normal.

Si la durée moyenne du temps de réaction n'est point fixée pour chaque espèce de stimulation, on sait néanmoins que les sensations lumineuses sont généralement suivies d'une réaction plus tardive. Tous les auteurs cités sont d'accord sur ce point. Ils ne le sont plus pour conclure que les sons produisent des réactions plus hâtives que les contacts. Hirsch et Auerbach arrivent à des conclusions analogues à celles de M. Wundt. Pour Hankel il y a égalité ou presque : pour Exner et Kries c'est le temps de réaction suivant les stimulations du toucher qui est le plus court! Il est fort possible que les contradictions entre ces conclusions ne soient qu'apparentes, et dues à la façon différente de stimuler les organes sensoriels.

En effet une deuxième loi à laquelle ont abouti les recherches expérimentales peut se formuler à peu près ainsi : Toutes choses égales d'ailleurs, le temps de réaction diminue quand la stimulation des organes sensoriels devient plus intense.

M. Wundt a mesuré l'influence de l'intensité notamment pour les sons. Ceux-ci étaient produits soit par la chute d'une boule métallique sur une plaque de même composition [1] (*Fallapparat*), soit par l'abaissement d'un marteau frappant une enclume. La hauteur du

1. Quand M. Wundt faisait ses expériences l'appareil était plus élémentaire; la bille de 15 grammes tombait sur une plaque en bois.

marteau maintenu par un ressort plus ou moins tendu pouvait varier et était mesurée en millimètres. C'est le marteau électro-magnétique dont j'ai parlé plus haut. Une vis permet de tendre le ressort de façon à régler la distance qui sépare le bord inférieur du marteau de la surface supérieure de l'enclume sur laquelle la fermeture du circuit le fera tomber.

« Dans les deux appareils[1] le rapport des énergies de son était tel, qu'une hauteur de chute du marteau, de 16 millimètres égalait presque une hauteur de chute de la boule de 3 centimètres. »

Voici les résultats de deux séries d'expériences faites sur deux sujets.

Premier sujet M. W. W.

Hauteur de chute du marteau.	Moyenne.	Variation moyenne.	Nombre d'expériences.
1 mm.	0,217	0,0220	21
4 mm.	0,146	0,0270	24
8 mm.	0,132	0,0114	24
16 mm.	0,135	0,0275	25

Hauteur de la boule.	Moyenne.	Variation moyenne.	Nombre d'expériences.
2 cm.	0,161	0,024	31
5 cm.	0,176	0,024	30
25 cm.	0,159	0,030	25
55 cm.	0,094	0,026	16

L'auteur conclut : « d'après ces expériences, les irritations d'une intensité considérablement variable, présentent une diminution notable du temps de réaction avec l'accroissement de l'irritation ».

Quand on examine les chiffres, on constate dans le premier tableau une diminution considérable lorsque la hauteur du marteau varie de 1 millimètre à 4 millimètres, diminution d'autant plus remarquable que l'attention du sujet a été notoirement moins tendue pendant les expériences dans lesquelles le son était plus intense[2].

Quand la hauteur devient 8 millimètres, le temps diminue très peu, bien que l'attention soit infiniment meilleure[3]; enfin le temps

1. *Éléments de psychologie physiologique*, trad. franç. de M. le Dr Élie Rouvier. Paris, F. Alcan, 1886, p. 253.

2. Voyez la variation moyenne 0,0270 rapportée à 0,146 environ $\frac{1}{6}$ de la durée totale du temps de réaction. Alors que pour la durée 0,217 la variation n'est que de $\frac{1}{10}$.

3. Variation moyenne 0,114 soit moins de $\frac{1}{10}$ de la durée totale.

augmente légèrement quand le son devient encore plus intense, et l'attention beaucoup plus faible.

Dans le second tableau la durée du temps de réaction s'accroît quand le son devient plus intense, la hauteur étant portée de 2 centimètres à 5,7 et l'attention étant plutôt meilleure!

Avec une hauteur de chute de 25 centimètres, l'attention faiblissant légèrement, la durée du temps de réaction est sensiblement la même qu'avec la hauteur de chute de 2 centimètres.

Il paraît bien difficile de tirer une conclusion certaine de données aussi disparates.

Quoi qu'il en soit, on admet généralement que les stimulations intenses sont suivies d'un temps de réaction plus court; parce que l'attention passive est plus grande. Ceci nous amène à considérer la troisième cause principale modifiant la durée du temps de réaction, à savoir l'attention active, la tension de l'esprit du sujet se préparant à recevoir l'impression et à y répondre. Pour produire cette attention on fait précéder la stimulation d'un avertissement, d'un signal. Ordinairement un coup sec produit par un timbre, comme je l'ai dit plus haut.

Exemple :

		Nombre d'expériences.
Chute de 0,25 de haut, sans signal..........	0,253	13
avec signal..........	0,076	17
Chute de 0,06 de haut, sans signal..........	0,276	14
avec signal..........	0,175	14

Toute une série de causes pour l'étude desquelles je renvoie au livre de M. Ribot, distraient le sujet, agissent donc en sens inverse du signal et allongent le temps de réaction.

La conclusion à coup sûr la plus importante à laquelle les expérimentateurs soient arrivés est celle-ci : Le cycle complet des modifications produites, commençant par une stimulation externe lumineuse sonore ou autre, et se terminant par un mouvement de levier, ce cycle est décomposable en diverses phases qui se suivent toujours dans le même ordre, et qui ont chacune une certaine durée.

Prenons le temps de réaction qui suit une stimulation du nerf acoustique : il débute au moment précis où le marteau s'abaissant frappe l'enclume. Il se décompose comme suit :

I. Temps que met la vibration des pièces métalliques à traverser l'air et l'oreille, pour arriver au nerf acoustique.

II. Temps que met le courant nerveux sensitif à traverser les nerfs, les centres inférieurs et supérieurs.

III. Temps nécessaire à l'entrée de la sensation dans le champ de la conscience.

IV. Temps que met la sensation apparue au bord du champ de la conscience pour devenir une représentation clairement aperçue.

V. Temps que met la volonté à décider le mouvement par lequel l'aperception de la sensation doit être signalée.

VI. Temps que met le courant moteur à parcourir les nerfs jusqu'aux muscles à contracter.

VII. Temps nécessaire pour contracter les muscles du bras et de la main et lâcher le bouton interrupteur.

VIII. Temps nécessaire pour que le ressort de l'interrupteur lâché se relève assez pour interrompre le courant et arrêter les aiguilles du chronoscope.

Voilà les huit phases que nous distinguons dans le temps de réaction physiologique. Les psychophysiologistes prétendent que toutes sauf deux sont connues. Que, partant, en soustrayant du temps de réaction pris dans son ensemble la somme des temps connus des phases I, II, VI, VII et VIII on connaîtra les temps que durent les phases III, IV, V, ou phases psychologiques; bref, que dans le temps de réaction physiologique, il est aisé de mesurer la valeur propre du temps de réaction psychologique.

On admet généralement que dans l'ensemble de ces phases la part du lion appartient aux psychologiques, c'est-à-dire à l'entrée dans le champ de la conscience, à l'aperception et à la volition. Et enfin, que lorsque le temps de réaction s'accroît ou se raccourcit dans son ensemble, c'est *surtout* parce que les phases psychologiques augmentent ou diminuent. M. Wundt admet toutefois que le temps de réaction peut être plus long, parce que le stimulant n'agit sur le nerf qu'après un temps considérable (gustation par exemple).

Jusqu'où les faits observés permettent-ils de tirer pareille conclusion?

Et tout d'abord est-il vrai que la durée des phases extra-psychologiques soit connue exactement?

Le temps que met la stimulation extérieure à se convertir en courant nerveux sensitif n'est pas du tout connu de façon précise pour tous les organes des sens. Cette phase se décompose elle-même en plusieurs périodes.

Considérons les sons par exemple : Le cycle commence au moment précis où la chute du marteau sur l'enclume ferme le circuit dérivé. Le temps que mettent le courant à abandonner le circuit principal et l'électro-aimant à détacher les aiguilles et celles-ci à se mettre en marche, ce temps dis-je, étant considéré comme nul on peut admettre que le cycle débute à l'instant même où le son se produit Alors il faut à la vibration sonore des pièces métalliques le temps de traverser la couche d'air qui sépare le marteau de la membrane du tympan, l'ébranlement de cette membrane doit par l'intermédiaire des osselets se communiquer à la membrane de la fenêtre ovale, à la périlymphe, à l'endolymphe, et enfin aux cils vibratiles des cellules acoustiques; alors l'ébranlement des cils se convertit dans les terminaisons de la branche limacienne du nerf acoustique en courant nerveux sensitif. Mais la perméabilité des milieux traversés par cet ensemble de modifications successives peut et probablement doit varier avec les circonstances et avec les sujets. Pour opérer avec une précision parfaite, il faudrait déterminer pour chaque sujet, et chaque dispositif expérimental la durée exacte du temps écoulé depuis la chute du marteau jusqu'à l'ébranlement du nerf acoustique, puisqu'on prétend mesurer la durée totale au 1/1000 de seconde près.

Passons à la seconde phase, temps que met le courant nerveux sensitif à traverser les nerfs et les centres jusqu'au point de l'écorce où il peut devenir conscient. On considère ce temps comme connu depuis les travaux de Helmholtz, Exner, Bloch, etc. Rien n'est moins établi. A l'heure actuelle on discute encore la question de la vitesse du courant nerveux dans les nerfs sensitifs. Un article de M. Kiesow paru récemment[1] montre que l'on est loin de connaître de façon certaine la vitesse des courants dans les nerfs. Quant à la rapidité de la transmission nerveuse sensitive et motrice dans les fibres de la moelle épinière et les voies cérébrales, les auteurs que cite M. Wundt lui-même diffèrent notablement d'opinion. Exner

1. *Zeitschrift für Psych. und Phys. der Sinnes organe*, vol. 33.

admet que la vitesse dans la moelle épinière est de 8 mètres [1], tandis que Bloch estime cette vitesse à 194 mètres!

Si l'on considère le temps de réaction qui suit une stimulation tactile produite sur la paume de la main, par exemple, et si l'on admet les chiffres d'Exner, il faut au courant nerveux pour traverser les nerfs et la moelle, approximativement 1/70 pour les nerfs sensitifs (le nerf médian naissant des branches inférieures du plexus brachial) à peu près 1/50 de seconde pour traverser la partie supérieure de la moelle soit en tout 0,035 au moins; autant pour la phase motrice, en tout 0,070. Cette durée n'est pas négligeable à coup sûr dans un temps de réaction totale de 0,22. Et quels temps faudra-t-il pour traverser les fibres de la couronne rayonnante et arriver à l'écorce, pour redescendre dans la moelle, etc.? Ce que je signale à propos de la détermination précise des phases I et II est vrai, on le conçoit pour les phases finales VI, VII, VIII.

M. Wundt admet d'ailleurs qu'il subsiste plusieurs inconnues et conclut modestement : « Donc voici la seule et unique chose, que nous soyons autorisés à dire au sujet du temps psychophysique (il désigne par ce mot l'ensemble des phases psychologiques) ce temps constitue la partie la plus considérable de la durée de réaction, et la plupart des grandes oscillations de cette dernière doivent être portées à son compte. » Même ainsi formulée cette conclusion est trop large; l'auteur admet d'ailleurs que l'énergie plus grande de la stimulation accroît la vitesse du courant nerveux qui en résulte. Jusqu'où peut aller cet accroissement et dans les nerfs et dans les centres notamment? La durée des réflexes chez l'homme, dit M. Wundt, est d'environ 0,03 à 0,04 de seconde [2]. Mais les réflexes sont la suite de courants qui ne vont pas jusqu'à l'écorce; ils diffèrent donc aussi physiologiquement des mouvements volontaires puisqu'ils suivent les voies courtes. Partant ils ne peuvent être comparés aux réactions volontaires parcourant les voies longues.

Il est intéressant de constater que l'étude méticuleuse du temps de réaction entreprise par M. Wundt et ses élèves avec le souci de mesurer des phénomènes conscients, durée de l'aperception et de

1. M. Wundt, *Éléments*, etc., p. 254 en note.
2. Exner a trouvé pour le clignotement 0,0471-0,0555.

la volition, surtout de la première, a conduit à déterminer subsidiairement les diverses conditions qui modifiant plus ou moins la durée totale du temps de réaction ont une influence sur la durée des actes psychologiques.

C'est ainsi que M. Krapelin a étudié l'action spéciale des poisons psychiques et notamment de l'alcool ; que j'ai déterminé l'état de la circulation sanguine sur la durée des réactions volontaires, etc., etc.

Ces travaux et d'autres analogues servent de transition entre les recherches psychophysiologiques inspirées par des préoccupations métaphysiques et les travaux plus objectifs de psychologie expérimentale.

Pour permettre au lecteur de juger lui-même de la portée des travaux dont je viens de donner une critique générale, je vais exposer en détail deux études très importantes faites il y a déjà longtemps par des disciples de M. Wundt, pour mesurer la durée des processus psychiques. Comme les auteurs se basent constamment sur la mesure des temps de réaction simple, ma critique servira de commentaire à l'appréciation générale esquissée dans les lignes qui précèdent.

II. — La durée des opérations intellectuelles.

Déjà différents physiologistes et en particulier Exner avaient tenté de déterminer la durée des phases psychologiques du temps de réaction et de mesurer la durée des opérations intellectuelles élémentaires [1]. Pour étudier isolément cette phase psychologique et déterminer les conditions qui modifient sa durée, on peut procéder comme suit : ayant calculé exactement la durée des phases extra-psychologiques et retranché ce total de l'ensemble de la durée du temps de réaction, exprimer par la différence la durée propre de la phase consciente. Nous avons vu que les divers éléments de cette phase extra-consciente sont loin d'être suffisamment déterminés et varient probablement avec plusieurs conditions et surtout avec la nature même des sujets. Soustraire du temps total un temps invariable connu n'est pas encore actuellement possible.

1. Voyez Exner, Experimentelle Untersuchungen der einfachsten psychischen, Processe *Pflüger's Archiv*, t. VII, année 1873.

Il existe un deuxième moyen consistant à agir de telle manière que dans deux expériences faites le même jour dans des conditions identiques sur un même sujet on varie simplement un seul élément ; alors en comparant les temps de réaction dont toutes les phases sauf une sont semblables, on détermine la durée, propre de cette phase spéciale.

On admet dans l'école de Leipzig que la phase psychophysique comme on l'appelle, constitue la partie la plus importante de l'ensemble du temps de réaction et que dans cette phase psychophysique la part principale revient à l'aperception [1]. Or, pour cette dernière, on peut dans une série d'expériences modifier uniquement cet élément. C'est ce qu'a entrepris M. Friedrich dans une étude parue en 1881 [2]. Comme M. Wundt lui-même a collaboré à ce travail, on peut le donner comme un modèle du genre des recherches de l'école psychophysiologique.

Le but poursuivi par l'auteur est de déterminer la durée de l'aperception d'abord quand on ne produit qu'une seule espèce de stimulation, dans l'espèce une image visuelle unique et quand, au contraire, on produit alternativement ou successivement plusieurs sortes d'images visuelles.

M. Friedrich a procédé comme suit :

Au fond d'une caisse formant chambre noire est fixée une feuille de papier blanc d'environ 9 centimètres de haut sur 11 de large. La paroi opposée de la caisse est percée d'une ouverture circulaire de 3 centimètres de diamètre : c'est à cette ouverture que le sujet applique l'œil pour regarder la paroi qui lui fait face et se trouvait distante de l'œil de 25 centimètres.

Un tube de Geissler placé de façon à ne pas gêner l'œil éclaire momentanément lors du passage du courant, la caisse servant de chambre noire.

Les aiguilles du chronoscope intercalé dans le circuit principal, ne peuvent être mises en marche que pendant que le courant dérivé dans le circuit secondaire éclaire la caisse et partant son fond blanc. Ces expérienees ont été faites sans signal spécial, le sujet était averti par le bruit que faisait le chronoscope quand

1. Voyez M. Wundt, *op. cit.*
2. *Psychologische Studien*, t. I, p. 39.

l'expérimentateur mettait en marche le mécanisme d'horlogerie. Voici donc la série des opérations exécutées :

Le sujet pose la main sur le bouton interrupteur et ferme ainsi à moitié le circuit secondaire. L'expérimentateur met en marche le chronoscope mais, le courant passant encore par le circuit principal, les aiguilles demeurent immobiles.

L'expérimentateur alors abaisse le second interrupteur du circuit secondaire et ferme complètement celui-ci, d'où deux conséquences : le tube de Geissler s'éclaire ; au même instant, le courant devenant trop faible dans le circuit principal, les aiguilles du chronoscope se mettent en marche. Aussitôt que le sujet a perçu l'éclairement de la paroi tendue de blanc, il lève la main, interrompt le circuit secondaire ; aussitôt la lumière s'éteint, et le courant du circuit principal, redevenant assez puissant, arrête les aiguilles du chronoscope. On obtient ainsi en millièmes de seconde le temps précis écoulé entre le moment où le sujet a pu voir le fond blanc éclairé et l'instant où il a signalé qu'il l'avait aperçu.

Cette durée étant connue et établie de façon suffisante pour un sujet donné, en un jour donné, on complique la stimulation visuelle de diverses façons.

D'abord au lieu de présenter toujours à l'œil un même fond blanc, on fixe sur la paroi de la caisse tantôt une surface ronde noire sur fond blanc, tantôt une surface ronde blanche sur fond noir. Dans l'espèce chacun des disques blanc et noir avait un diamètre de 42 millimètres.

On présente au sujet alternativement un disque noir ou un disque blanc, sans suivre aucun ordre déterminé de sorte qu'il ne puisse prévoir laquelle des deux images lui apparaîtra.

La durée des temps de réaction calculée dans ces conditions apparaît plus longue que dans les expériences précédentes.

Il est entendu que l'on ne s'est pas contenté de déterminer une fois pour toutes la durée moyenne du temps de réaction simple pour un sujet donné et de soustraire ce résultat des durées totales obtenues dans les expériences que je rapporte ici.

Un rapide examen des chiffres montre que la durée s'accroît quand il y a alternance d'images visuelles différentes.

Prenons les expériences du début de mars, quand les sujets étaient suffisamment entraînés.

Sujets.	Disque noir.	Var. moy.	Disque blanc.	Var. moy.	Temps de réact. simple.
M. W. Wundt.	0,351	0,056	0,342	0,079	0,231
Fischer	0,169	0,044	0,197	0,031	0,178
Friedrich.....	0,170	0,015	0,177	0,029	0,151

Ce qui frappe dans ces données c'est d'abord que, chez le sujet le plus sérieux, on trouve une différence énorme entre la durée moyenne de l'aperception après stimulations complexes, et la durée des temps de réactions simples, différence infiniment moindre chez les deux autres sujets. En second lieu, la variation moyenne chez tous les sujets est extrêmement grande : il faut donc supposer ou que leur attention a été fort défectueuse, ou que les expériences ont été faites dans des conditions générales fort variables.

Dans l'un et l'autre cas la durée plus longue du temps de réaction totale n'est point imputable uniquement à la complexité des stimulations visuelles, et il faudrait d'autres résultats avec des variations moyennes moindres pour pouvoir conclure sûrement, que le temps augmente ici par le fait de l'aperception seule.

Dans les expériences suivantes on a présenté aux sujets non plus deux disques blanc et noir, mais quatre disques chacun de 42 millimètres de diamètre : rouge vert ou noir sur fond blanc et blanc sur fond noir.

Il y a divers moyens de compliquer ces expériences ; par exemple on peut convenir que le sujet ne réagira pas à telle stimulation et réagira à telle autre : qu'il réagira avec la main droite quand il verra le rouge et avec la gauche quand il apercevra le blanc (on intercale dans ce cas un troisième interrupteur dans le circuit dérivé).

Les expériences ayant été conduites comme il a été dit précédemment, voici les chiffres obtenus pour les différents sujets :

Sujets.	Dates.	Moyenne.	Variation moyenne.	Temps de réaction simple.
M. Wundt.	2 mars	367	0,025	0,251
	—	393	0,031	0,210
	2 mars	257	0,075	0,247
	—	393	0,051	0,226
Tischer....	2 mars	257	0,226	0,185
	—	149	0,020	0,139
	3 mars	228	0,019	0,182
	—	196	0,022	0,173
Friedrich..	2 mars	300	0,040	0,168
	—	240	0,051	0,135
	3 mars	311	0,052	0,148
	—	237	0,042	0,158

Ces données sont loin d'avoir une valeur égale. Le premier sujet, à coup sûr le plus sérieux et le plus attentif, M. Wundt, fournit une première durée moyenne de 519, le 3 mars. Celle de la veille était de 0,367, différence donc de 0,152. Le temps de réaction varie de 2 à 3 quand on présente des disques de couleur différente. Or, pendant ces mêmes séances, le temps de réaction physiologique simple est identique ou tout comme 0,247 et 0,251. Ce qui fait que si, d'après la méthode des auteurs, on soustrait ce temps de réaction physiologique de la durée du temps de la réaction complexe, on obtient dans le premier cas : 0,519 — 0,247 = *0,272* et dans le deuxième cas 0,367 — 0,251 = *0,116* soit les deux cinquièmes environ du nombre précédent. Si l'on songe que cette moyenne 0,519 est elle-même le résultat de données fort disparates comme le démontre l'importance de la variation moyenne 0,075, comment concevoir que l'auteur ait fait entrer en ligne de compte des résultats aussi sujets à caution?

Remarquons que ce n'est pas une négligence isolée, qui pourrait échapper même à un expérimentateur attentif, mais ces différences énormes se retrouvent partout.

La durée moyenne du temps de réaction dans les expériences où l'on présentait 4 couleurs, varie chez M. Wundt, entre 0,519 et 0,258, c'est-à-dire plus que du simple au double; chez M. Tischer, la durée maxima est de 0,418 et la durée minima de 0,149 et enfin chez M. Friedrich, l'auteur du travail, les chiffres varient de 0,339 à 0,240.

Chez ces mêmes sujets la durée moyenne du temps de réaction simple varie : chez M. Wundt de 0,251 à 0,168; chez M. Tischer de 0,292 à 0,139 et chez M. Friedrich de 0,168 à 0,098.

Remarquons enfin que le temps le plus long de réaction simple ne coïncide pas du tout avec la durée maxima de la réaction complexe, ni le temps de réaction simple le plus court avec moindre durée moyenne des réactions complexes.

Une autre recherche fort intéressante a été entreprise par M. Friedrich dans le but de comparer le temps nécessaire pour apercevoir un seul objet à celui que réclame l'aperception de deux, trois objets à la fois.

Le procédé expérimental était sensiblement le même que celui qui a servi pour les expériences précédentes, avec cette différence

que l'on montrait au sujet non plus des disques de couleur mais des chiffres formant des nombres, que le sujet lisait à haute voix, de sorte que l'expérimentateur pouvait constater d'emblée si la perception était exacte ou non.

Les chiffres disposés au fond de la caisse décrite plus haut, sur la paroi faisant face à l'œil, étaient de dimensions assez grandes, c'étaient des caractères imprimés de 6 millimètres de haut et 3 mil. 8 de large. Les nombres les plus longs n'étant composés que de 6 chiffres, la longueur totale était d'environ 23 millimètres et le point milieu étant placé juste sur l'axe optique, les deux extrémités du nombre se trouvaient à environ 11 millimètres du point de fixation ce qui fait que les extrémités étaient vues sous un angle de 2°33! Dans ces conditions il ne peut se produire un accroissement appréciable de la durée du temps de réaction [1].

Quatre sujets ont pris part à ces expériences : M. Wundt, Stanley Hall, Tischer et l'auteur.

Le procédé opératoire est, dans ses grandes lignes, celui dont M. Friedrich s'est servi dans les expériences précédentes. On a montré successivement dans des conditions identiques un seul, deux, trois, quatre, cinq et six chiffres.

Le sujet lisait à haute voix non les chiffres isolés, mais le nombre formé par leur assemblage. Ainsi 310 s'énonçait *trois cent dix* et non trois, un, zéro.

Le temps nécessaire à l'aperception s'obtient en soustrayant de la durée totale, celle du temps de réaction simple.

Quand on examine les chiffres obtenus dans ces expériences, on constate que chez deux sujets le temps de réaction ne commence à croître qu'à partir des nombres de 3 chiffres; chez deux autres à partir de 4 chiffres. Partout pour apercevoir un nombre de deux chiffres, voire de trois chiffres il ne faut pas un temps sensiblement plus long que pour apercevoir un seul chiffre.

L'auteur admet que l'accroissement jusqu'à trois chiffres n'est ni considérable, ni régulier et devient plus sensible (de beaucoup) quand on ajoute un quatrième chiffre, un cinquième et surtout un sixième chiffre.

M. Friedrich croit que le sujet perçoit trois chiffres en une seule

1. L'accroissement n'atteint que 0,021 à 0,034 quand la vision se fait dans un angle de 30''.

fois, tandis qu'il décompose les nombres plus longs en deux groupes plus ou moins étendus.

Les remarques faites plus haut sur l'inégalité des composantes ayant servi à constituer les moyennes s'appliquent encore pleinement ici. On trouve chez M. Wundt pour la durée du temps de réaction à un chiffre, le 17 janvier, 0,668 et le 11 février, 0,315, moins de la moitié. Et ce qui est plus extraordinaire encore, on note des variations moyennes de 0,273 chez le même sujet [1].

M. Friedrich avait tenté après d'autres de mesurer la durée de la discrimination et de l'aperception de plusieurs images simultanées. M. Trautcholdt entreprit de déterminer la durée d'opérations intellectuelles beaucoup plus compliquées, à savoir le temps qu'il faut en moyenne à l'homme pour rappeler après une stimulation devenue représentation mentale, une autre représentation associée à la première. Dans l'espèce ce sont des stimulations auditives de plus en plus complexes qui ont été successivement présentées aux sujets. D'abord le temps de réaction simple à une stimulation donnée; puis le temps de réaction à un mot prononcé. Le temps nécessaire au sujet pour discerner un mot, s'obtient en déduisant du temps de réaction au mot le temps de réaction simple; enfin le temps qu'il faut pour produire une réaction après avoir remarqué une association, s'obtient par une autre soustraction.

Dans la première partie de son travail M. Trautcholdt rappelle les expériences de Galton sur la détermination du nombre et des espèces d'associations spontanées et traite des associations au point de vue qualitatif. Dans la deuxième partie il étudie spécialelement le temps de formation des associations, au point de vue quantitatif.

L'auteur divise les associations en deux grandes classes les associations internes et les associations externes.

Avec Aristote il admet que les associations sont basées sur l'analogie, ou le contraste; la contiguïté dans l'espace ou la continuité dans le temps. Les associations par analogie ou contraste sont internes, les autres externes. L'auteur a tenté d'abord d'étudier chez ses quatre sujets. MM. Wundt, Stanley Hall, Besser et luimême, la fréquence relative des associations internes et externes,

1. Expériences du 7 février, temps de réaction après présentation de 4 chiffres 0,674, moy. 0,273.

et dans chacun de ces groupes, l'importance des diverses espèces d'associations directes ou indirectes.

Le nombre et la nature des associations ou images-souvenirs, rappelées dans la conscience par une stimulation actuelle dépend de plusieurs causes assez complexes : c'est d'abord la nature même du lieu d'association qui relie l'image actuelle à l'image rappelée. Chez les quatre sujets observés deux ont notablement plus d'associations internes (MM. Besser et Trantschlodt), M. Wundt en a à peu près autant d'une sorte que de l'autre; M. Hall a beaucoup plus d'associations externes.

La deuxième cause qui agit sur la nature des associations c'est l'âge auquel le lien entre les termes associés s'est formé.

Les expériences de Galton confirmées par celles de M. Wundt montrent que ce sont les associations formées pendant la jeunesse qui sont prépondérantes — Galton écrivait 75 mots sur des bandes de papier, plaçait ces bandes sous des livres; quelques jours après ses yeux tombaient sur la bande de papier, il lisait un mot.

Galton pour ces expériences tenait en main un petit chronomètre, qu'il mettait en marche quand il avait lu le mot, et l'arrêtait aussitôt que 1, 2, 3 ou 4 idées avaient été évoquées.

Alors pendant que ces représentations associées étaient encore pleinement conscientes, l'expérimentateur les observait soigneusement, les analysait, et s'efforçait de déterminer les conditions spéciales qui les avaient fait apparaître.

Galton obtint ainsi 505 associations parmi lesquelles 289 différentes dont les unes apparurent 4 fois, d'autres 3 fois, d'autres 2 fois, et 58 seulement une fois. Les 505 associations s'étaient formées en 660 minutes, soit en moyenne 1,3 seconde par association.

I. — *Technique générale des expériences de M. Trautscholdt.*

Les stimulations employées dans toutes ces recherches étant auditives, je renvoie pour les détails d'enregistrement des durées à la descriptiou générale de la mesure des temps de réaction aux sons. Il y a quelques modifications spéciales apportées par l'auteur à la technique classique. Le sujet doit se tenir dans la chambre même où se trouve l'opérateur puisque celui-ci produit lui-même les stimulations en prononçant les mots. Donc, sur une table, deux

éléments Daniel donnaient un courant dans un premier circuit principal comprenant le rhéostat et le chronoscope; un circuit dérivé dans lequel s'intercalent deux interrupteurs à puissants ressorts se relèvent d'emblée dès qu'on cesse d'appuyer sur les boutons.

L'expérimentateur pour opérer dans des conditions identiques a fait choix de mots monosyllabiques.

Donc, le sujet et l'expérimentateur ont tous deux à portée de la main un bouton interrupteur du circuit dérivé. Le sujet, quand l'expérience va commencer, presse son interrupteur, fermant à moitié seulement le circuit dérivé. L'expérimentateur met en marche le chronoscope, mais le courant passant encore dans le circuit principal les aiguilles demeurent immobiles. Alors l'expérimentateur, au moment précis où il prononce le mot monosyllabique, abaisse le second interrupteur du circuit dérivé, ferme ce circuit; le courant devient trop faible dans le circuit principal, les aiguilles se mettent en marche, jusqu'au moment où le sujet ayant réagi, rouvre le circuit dérivé et ainsi arrête les aiguilles. Le temps divisé en millièmes de seconde est donc exactement celui qui s'est écoulé entre le moment où le mot a été prononcé et l'instant où le sujet a remarqué le terme associé à l'image résultant de ce mot; partant le temps de réaction totale y compris une association.

L'auteur a mesuré avec ce dispositif d'abord le temps de réaction simple au son.

Pour mesurer le temps de réaction au mot; le sujet tenant comme précédemment son interrupteur baissé, l'opérateur prononce à haute voix un mot monosyllabique, au moment même où il abaisse son interrupteur le sujet relève le sien quand il a perçu le mot. L'opérateur a eu grand soin, dit-il, de faire coïncider la fin du mot commencé, avec le bruit de la chute de son interrupteur. C'est fort bien, mais il est évident que tout le soin qu'on y met ne pourrait assurer une coïncidence absolue, il y aura toujours un intervalle de quelques millièmes, voire de plusieurs centièmes de seconde.

Pour mesurer la durée d'association, on opère comme précédemment, sauf que le sujet ne réagit, ne lève son interrupteur, qu'après avoir remarqué la présence dans la conscience d'une représentation associée.

Toutes les expériences ont été faites sans signal spécial, le bruit produit par la mise en mouvement du chronoscope servant d'avertissement; entre cette espèce de signal et la stimulation s'écoulait un temps variable fixé arbitrairement par l'expérimentateur[1].

Les expériences systématiquement réglées ont été faites deux après-midi par semaine. Quatre sujets y ont pris part. Généralement on soumettait chaque sujet à des séries composées de réactions diverses : deux réactions simples au son, deux réactions au mot, une réaction avec association. On composait les séries comme suit : quatre réactions simples, quatre réactions au mot, quatre réactions avec associations, puis de nouveau quatre réactions au mot, et quatre réactions simples. En tout vingt réactions.

II. — *Résultats obtenus par M. Trautscholdt.*

Primo. Temps de réactions simples.

	Sujets.			
	M. W. Wundt.	Besser.	Hall.	Trautscholdt.
Temps de réaction simple...	0,196	0,108	0,143	0,116
Nombre d'expériences.......	40	104	32	88

Ce qui donne, dit l'auteur, une moyenne de 0,141.

Secundo : Le temps de réaction au mot.

	Noms des sujets.			
	M. W. Wundt.	Besser.	Hall.	Trautscholdt.
Temps de réaction au mot..	0,303	0,285	0,280	0,173
Variation moyenne..........	0,026	0,036	0,029	0,023
Nombre de réactions........	80	256	120	336

En comparant ces chiffres à ceux qui expriment les durées des temps de réaction simples ont voit d'emblée que M. Wundt réagit au mot plus vite que MM. Besser et Hall[2] moins vite que M. Trautscholdt.

Tertio : le temps que dure la réaction quand le sujet associe une autre représentation à celle qu'évoque le mot prononcé. Il

1. Ceci peut être une cause d'irrégularité, l'expérience a montré que la durée qui s'écoule entre le signal et la stimulation n'est pas indifférente; il y a une durée fixe, plus favorable que toutes les autres, comme nous l'avons dit précédemment.

2. 303 — 196 = 107 pour M. Wundt pour M. Besser arrive à 0,177; M. Hall à 0,137 et l'auteur à 0,057!

est donné par l'auteur sous forme de moyenne seulement. Il est regrettable que nous n'ayons pas connaissance des résultats qui ont servi à constituer ces moyennes, d'autant plus que d'après les aveux de M. Trautscholdt et l'inspection de certains chiffres qui suivent nous devons conclure que ces résultats sont très inégaux.

Quoi qu'il en soit voici ces temps moyens pour tous les sujets. MM. Wundt 1,009; Besser 1,037; Hall 1,154 et Trautscholdt 0,896.

En déduisant de ces durées le temps de réaction au mot, on obtient pour M. Wundt 0,706; pour M. Besser 0,752; et pour M. Trautscholdt 0,723. Trois nombres à peu près égaux. M. Hall, lui, arrive à 0,874. L'auteur rejette cette donnée pour la raison que M. Hall n'étant pas Allemand ne pouvait associer ses souvenirs aussi aisément que les autres sujets, aux mots allemands énoncés ni même aux mots anglais prononcés par des Allemands. La moyenne des trois premiers est 0,723.

L'auteur admet donc comme durée moyenne de l'association ce nombre de 0,723 seconde et lui accorde une grande importance. En effet il résulte de données assez concordantes recueillies chez trois de ces sujets.

Si l'on examine comment on est arrivé à constituer les moyennes mêmes de chacun de ces trois sujets, on s'aperçoit que la valeur de ces données est infiniment moins sérieuse qu'il ne paraît au premier abord.

En effet M. Trautscholdt lui-même dans ses temps d'association en distingue un certain nombre qui sont des maxima et d'autres qui sont des minima. Certaines associations se sont produites très lentement, d'autres fort vite. L'auteur cherche à expliquer pour quelles raisons dans chacune de ces catégories on trouve en outre des différences de durée assez notables. C'est tantôt parce que la nature du mot prononcé est telle qu'il pourrait être associé à plusieurs autres, et que le sujet perd un certain temps dans l'hésitation; c'est tantôt parce que le sujet doit passer de la substance à l'accident ce qui d'après Steinhal prend plus de temps que de passer de l'accident à la substance, etc., etc. Si toutes les associations très lentes rentraient dans les catégories mentionnées, on pourrait à la rigueur conclure qu'il y a deux temps moyens différents nécessaires pour produire des associations chez un même sujet, et l'auteur aurait dû nous donner ces deux moyennes. Il ne

l'a pas fait et il ne pouvait pas le faire parce que malheureusement il se trouve parmi les associations lentes et parmi les associations rapides et cela chez un seul et même sujet, des assemblages de représentations absolument de même nature, par exemple, — M. Trautscholdt le reconnaît lui-même — : des associations verbales.

Or, veut-on savoir jusqu'où peut aller la différence de durée, entre deux associations formées chez un même sujet?

Elle peut varier du simple non pas au double mais au quintuple!

La plus longue durée du temps d'association chez M. Wundt est de 1,437 seconde et la plus courte de 0,345. Chez l'auteur lui-même elle varie entre 1,715 et 0,379, soit dans le rapport de 1 à 5 et une fraction. L'auteur avoue d'ailleurs que sa moyenne n'est que très approximative, comme le démontrent les variations moyennes très élevées qu'il a dû enregistrer.

Conclusion.

Si nous essayons de résumer les conclusions auxquelles dans le domaine de la psychologie quantitative aboutissent les travaux des psychophysiologistes, nous constatons qu'ils sont arrivés à fixer des durées approximatives pour certaines opérations psychiques que l'on croyait communément ultra-rapides, presque instantanées. Ces durées moyennes péniblement établies à travers des difficultés innombrables, et pour un nombre fort restreint de sujets, avec des moyens d'investigation assez rudimentaires, sont éminemment intéressantes; elles éclairent singulièrement le laboratoire mystérieux où s'élaborent nos modifications conscientes; mais nul n'oserait dire combien les recherches ultérieures y apporteront de modifications profondes.

Le temps de réaction lui-même, le plus accessible des phénomènes psychiques mesurés, est loin d'être définitivement fixé. Dans la série des mouvements successifs constituant le temps de réaction subsistent des phases dont nul, à l'heure actuelle, ne connaît la durée exacte. Et, toutes choses égales d'ailleurs, ce temps varie considérablement d'un sujet à l'autre et chez un même sujet d'un jour à l'autre, voire d'un moment à l'autre.

La durée du temps de réaction varie chez un même sujet, sous

l'action de tant de causes connues et probablement de quelques-unes inconnues, que les expérimentateurs pour donner quelque précision à leur méthode des soustractions se sont crus obligés de refaire chaque fois chez un sujet donné, à un moment donné, des déterminations nouvelles de ce temps de réaction simple.

Par contre, on peut, en opérant sur un sujet déterminé, mettre en relief certaines causes qui augmentent ou diminuent ce temps de réaction — nature du stimulant — force du stimulant — tension de l'attention — stimulations ajoutées qui distraient, etc., etc.; et comme ces causes agissent à peu près de même chez tous les sujets on peut en déduire des conclusions générales. Mais quand on essaie de mesurer ces actions, de les traduire en chiffres, on n'arrive encore qu'à des données très peu précises.

Les recherches sur la durée des phénomènes conscients plus complexes, tels que le choix, les représentations simultanées multiples, les associations, les jugements, donnent des résultats d'autant moins exacts que l'on s'appuie pour les découvrir sur les données moyennes elles-mêmes peu précises.

Aussi voyons-nous que les temps de réaction simple varient du simple au double pour les stimulations de son; varient du simple au quintuple pour la durée d'association, et, cela chez *un même sujet*[1]. Lorsque l'on compare la moyenne de M. Trautscholdt, à celle de M. Galton, on voit qu'elles diffèrent du simple au double environ, 723 et 1,3″.

En résumé, les travaux de psychophysiologie entrepris jusqu'ici pour mesurer la durée des phénomènes conscients, donnent des indications plutôt que des résultats.

Sans doute, ces indications sont d'importance capitale, et les psychophysiologistes, M. Wundt en tête, ont ouvert une voie autrement large et sûre que celle qu'avait tenté de créer les psychophysiciens. Mais à cause de la nature même des questions étudiées, à cause des préoccupations métaphysiques qui les hantent, les psychophysiologistes rencontrent et rencontreront toujours des difficultés presque insurmontables. En fait, ils donnent une réalité objective aux modifications conscientes — on mesure la durée de l'aperception par exemple sans avoir expérimentalement établi

1. Voyez plus haut les chiffres cités pour la durée du temps d'association chez M. Trautscholdt.

que l'aperception existe ou si l'on veut qu'elle diffère *réellement* de la perception. — On prend pour point de départ les idées que nous avons actuellement sur le psychique et l'on tente de les étudier scientifiquement.

L'étude des faits et des faits seuls, en dehors de toute préoccupation théorique, nous donnera non seulement des conclusions plus exactes, mais nous fera mieux connaître la nature même du domaine conscient et modifiera sans doute l'idée que nous en avons.

J.-J. Van Biervliet.

NATURE DES HALLUCINATIONS

A maintes reprises on a posé, sans parvenir à lui trouver une solution tout à fait satisfaisante, le problème de la différence psychologique entre une hallucination et une représentation ordinaire; l'hallucination étant définie « une perception sans objet », il n'y a pour l'halluciné, par définition même, au moment précis où se produit le phénomène, nulle différence entre son hallucination et une perception vraie, normale, et le problème pourrait être énoncé comme il suit : Quelle différence y a-t-il entre entendre et se représenter que l'on entend, entre voir et avoir des représentations visuelles, ou encore, entre sentir parler sa langue et imaginer des mouvements d'articulation; donc, il n'est pas question de chercher quelles différences existent entre des phénomènes psychologiques simples, tels que sont, par exemple, la sensation et le souvenir de la sensation : ce que nous avons à comparer, c'est, d'une part l'hallucination, phénomène complexe, perception fausse jouant pour le malade le rôle d'une vraie, et d'autre part, la représentation d'une perception réelle, phénomène très complexe aussi.

I

On dit assez communément que la différence entre une hallucination et une représentation ordinaire, consiste en ce que l'hallucination est un *état fort*, la représentation, un *état faible*; et l'on n'insiste pas davantage. Mais l'expression « état de conscience fort » est loin d'être claire : cette comparaison empruntée au monde physique ne signifie évidemment pas qu'un état de conscience dit « fort » soit un état de conscience capable de soulever des poids; que signifie-t-elle donc?

Sans quitter l'ordre des phénomènes psychologiques, nous voyons que des perceptions normales sont qualifiées souvent de plus ou moins fortes ou faibles : la perception causée par une

mouche se posant sur le dos de la main est ainsi dite « faible », en comparaison de celle que causerait un poids de dix kilogrammes; c'est-à-dire que l'on applique à la perception même, le qualificatif qui proprement convient à sa cause extérieure; je n'ai pas à discuter ici la légitimité de cette classification des perceptions, non plus que la propriété des termes employés, mais fait-on une classification comparable, emploie-t-on encore dans le même sens les mots « fort » et « faible » quand on dit : l'hallucination est un état de conscience fort, le souvenir un état de conscience faible? Évidemment non, puisque nul n'a jamais confondu le souvenir d'un poids de dix kilogrammes avec la perception, vraie ou hallucinatoire du poids d'un gramme; cela a été assez souvent répété dans les manuels pour que je ne croie pas nécessaire d'insister.

Ce qui est moins évident, c'est que le qualificatif de fort ne soit pas employé là avec le sens de *tendant fortement* à entraîner des actes : on pourrait convenir d'appeler représentations faibles des représentations ayant peu de tendances à entraîner des actes, et représentations fortes, des représentations ayant une forte tendance à entraîner immédiatement ou très prochainement des actes; mais, même alors, on ne pourrait ranger *a priori* l'hallucination parmi les unes plutôt que parmi les autres, car nombre d'hallucinations semblent n'avoir aucune tendance, soit immédiate, soit indirecte à entraîner des actes : telles, par exemple, les hallucinations hypnagogiques; le sujet en état hypnagogique, reste tranquillement dans son lit, même si les hallucinations sont effrayantes ou semblent de nature à provoquer une réaction motrice quelconque. Dans les rêves du sommeil normal d'ailleurs, il en est de même : le rêveur accomplit parfois sous l'influence de ses hallucinations des actes imaginaires, mais ceux-ci ne sont eux-mêmes que de nouvelles séries d'hallucinations, sans manifestations motrices appréciables.

La notion de force implique la notion de quantité, or la plupart des psychologues soutiennent, non sans raison, que les phénomènes mentaux, pris en eux-mêmes, ne sont pas mesurables; mais, le fussent-ils, on ne pourrait tout de même comparer immédiatement entre eux, quant à l'intensité, que des phénomènes manifestement simples : on ne peut ni additionner deux états complexes, ni les

mesurer l'un par l'autre, avant de s'être assuré qu'ils sont de même nature et contiennent les mêmes éléments. Ayant à comparer les hallucinations aux représentations non hallucinatoires, nous ne sommes pas en droit de supposer *a priori* que ces deux catégories d'états sont identiques de structure et de composition; précisément ici, notre principale tâche sera faite quand nous saurons quels éléments ils renferment.

Tandis que certains ne voulaient voir entre l'hallucination et la représentation que des différences de quantité, d'autres ont au contraire supposé des différences essentielles : « L'hallucination, dit Parchappe (28 avril 1856, pp. 441-442)[1], est-elle une simple modification en plus d'un état qui se produit normalement dans l'exercice ordinaire de l'activité psychique? Je réponds sans hésiter et très nettement non; l'hallucination est un phénomène anormal qui offre, il est vrai, de grandes analogies avec les produits de l'imagination surexcitée par la passion ou par la concentration volontaire, mais qui en diffère *complètement* et *essentiellement* ». *Complètement*, *essentiellement*, *par nature*, sont des expressions un peu vagues, et en tout cas, Parchappe n'aurait pu nier qu'il existe des ressemblances entre les hallucinations et les représentations ordinaires; ce fait qu'il existe à la fois entre elles des ressemblances et des différences, n'a rien qui nous puisse surprendre ou embarrasser, puisque ce sont des phénomènes complexes : nous sommes amenés à soupçonner quelque différence de composition, à supposer que certains éléments de l'une ne se retrouvent pas dans l'autre, et réciproquement; il devient inutile, dès lors, de s'embarrasser en cette hypothèse d'une intensité plus ou moins grande des représentations, hypothèse si peu claire et qui ne s'appuie sur rien de précis.

II

La *croyance* est souvent considérée comme un des caractères les plus importants de l'hallucination : certains médecins d'aliénés diraient volontiers qu'une représentation non accompagnée de croyance n'est en aucun cas une hallucination.

1. Les indications disposées ainsi entre parenthèses, renvoient à la bibliographie placée à la fin de l'article.

Mais, une question d'abord s'impose : croyance à quoi? Prise à la lettre, l'expression « croyance à la représentation », n'a pas grand sens; on peut croire seulement qu'une chose dont on a une représentation, existe objectivement ou n'existe pas, et, dans le cas qui nous occupe, « croyance à une représentation » ne peut être pris que dans le sens de : attribution à une cause physique, rattachement de cette représentation à un objet extérieur réel; un phénomène de conscience ne serait donc hallucinatoire, dans l'hypothèse à laquelle je fais allusion, que s'il est rattaché par le sujet à une telle cause ou à un tel objet.

Ici, il y aurait lieu d'examiner une question subsidiaire, à savoir : que faut-il entendre dans ce cas par objet extérieur ou phénomène extérieur « réels »? Cette question n'a pas en effet toujours été bien comprise : c'est ainsi que nombre de médecins aliénistes ont nié que les persécutés crussent à la réalité objective de leurs hallucinations visuelles; j'ai montré ailleurs (1905, pp. 277 et suiv.) que l'erreur commise par ces auteurs provient d'une confusion de mots : on oublie que réel s'oppose à irréel, naturel à artificiel, et l'on dit : le persécuté qui a une vision ne considère pas comme réel l'objet de cette vision, alors qu'on est autorisé seulement à dire : il considère cet objet comme artificiellement produit, ou comme artificiellement amené devant lui. Je compte d'ailleurs revenir sur cette question dans un prochain article.

En général, le malade halluciné croit à son hallucination, mais il est évident qu'il ne peut être question ici de croyance explicitement formulée; le malade ne fait pas, au moment où il est halluciné, un « acte de foi », il ne dit pas soit en paroles exprimées, soit en lui-même : « Il y a là un objet réel », ou : « ce que j'entends, ce sont des paroles réelles ». Il ne pourrait le dire ou le penser qu'un peu après l'apparition de l'hallucination, et si elle est de courte durée, c'est seulement après sa disparition qu'il serait possible, soit d'affirmer avoir vu ou entendu quelque chose, soit de se rendre clairement compte que tout s'est passé dans l'imagination troublée; l'affirmation, intérieure donc, ou extérieure, elle manque le plus souvent : il n'y a pas croyance *explicite*; mais ce mode de croyance n'est pas le seul : beaucoup plus importante est la croyance en quelque sorte *pratique*, la croyance qui se traduit, non par des paroles ou une affirmation intérieure, mais par la *conduite* du sujet.

Tout en nous promenant à travers les rues, nous ne formulons pas à tout instant des actes de foi; nous ne disons pas : « Je crois que cette perception que j'ai en ce moment correspond à un objet extérieur réel, une voiture qui s'avance vers moi et qui, si je ne me dépêche pas de traverser, m'écrasera ». Mais cela même, nous le croyons *implicitement*, notre croyance se traduit par des actions qui se succèdent et se coordonnent d'une manière particulière, tout autrement que si nous pensions être le jouet d'une illusion; en d'autres termes, la croyance que nous avons dans la réalité extérieure de nos perceptions, se traduit purement et simplement par une adaptation de l'ensemble de nos actes volontaires et involontaires. Relativement aux hallucinations, la question se pose donc ainsi : le malade, au moment où il a la perception fausse, se comporte-t-il exactement comme il se comporterait si cette même perception était vraie?

Eh bien, dans la grande majorité des cas, le malade croit, au moins *implicitement*, à son hallucination; s'il a par exemple des hallucinations auditives, vous le voyez leur répondre, se féliciter ou s'indigner des paroles qu'il entend, etc.; si c'est une hallucination visuelle, s'il voit, par exemple, un homme assis sur son chemin, il n'omettra pas de faire un détour pour l'éviter. L'influence de l'hallucination sur les actes du malade, est particulièrement nette et facilement observable chez les individus en état de somnambulisme, à qui l'on a suggéré des hallucinations visuelles.

Cette « conduite » de l'halluciné peut être réduite à un minimum, j'entends à un minimum d'actes, pouvant en outre ne durer qu'un temps extrêmement court; tel est le cas lorsque les actes excutés par le malade en présence de l'hallucination consiste unique ment dans l'adoption d'une certaine *attitude*; on observe, par exemple, des malades auxquels une hallucination auditive donne un ordre, ils nient la réalité de la voix entendue et n'exécutent pas l'ordre, et pourtant leur attitude est tout autre qu'en présence d'une simple représentation. L'halluciné de l'ouïe, prend l'attitude de quelqu'un qui écoute, il incline la tête et prête l'oreille; l'halluciné de la vue prend l'attitude de quelqu'un qui regarde, etc. Cela est si vrai que, dans certains cas où le malade, volontairement ou pour quelque autre raison, reste dans un état complet de mutisme, son attitude seule, l'inclinaison de sa tête ou la direction de son

regard, permet de reconnaître l'existence d'une hallucination.

Cette modification de l'attitude, et par conséquent, toute espèce de manifestation d'une croyance, même implicite, peut elle-même manquer: le sujet peut n'être en aucune façon, même avant toute réflexion, dupe de son hallucination.

Pour démontrer que l'hallucination peut n'être pas crue, il suffit, comme le fait remarquer Baillarger (29 octobre 1855, p. 129), de se reporter à ce qui a lieu lorsque apparaissent les images fantastiques qui précèdent le sommeil : généralement alors, nous avons parfaitement conscience que ces images qui nous assiègent n'ont rien de réel; si nette que soit l'hallucination hypnagogique, on n'y croit pas : le moment où l'on commence à en être dupe, marque précisément le début du sommeil proprement dit, la période hypnagogique est terminée et l'on se trouve en présence d'un véritable rêve; on pourrait dire de l'hallucination hypnagogique qu'elle est essentiellement une hallucination qui ne trompe pas.

Nous pouvons donc admettre avec Baillarger que « l'erreur n'est pas un des éléments essentiels de l'hallucination » et ainsi se trouve singulièrement éclairée cette proposition de Leuret : « Le phénomène de l'hallucination... ne consiste pas à croire que l'on entend, mais à être impressionné comme si l'on entendait réellement » (1834, p. 156, n. 1) : l'hallucination est donc bien à la lettre, une *perception* fausse.

III

Divers philosophes ont soutenu plus ou moins explicitement que l'hallucination ne constituait pas une anomalie véritable, qu'elle n'impliquait pas une perturbation dans le mécanisme de l'intelligence, mais exprimait le fonctionnement normal de ce mécanisme dans certaines conditions un peu particulières; c'est en somme une hypothèse classique, que l'on trouve notamment formulée d'une façon fort nette par M. Charles Richet, dans le passage suivant : « Si le plus souvent l'hallucination — et j'entends par là l'hallucination complète de la vue, de l'ouïe et du toucher — ne se rencontre que chez les aliénés, il n'y a rien d'invraisemblable à admettre par exception ce phénomène psychique chez des individus absolument normaux. Comme l'ont fait remarquer les auteurs classiques, il y a, entre l'image mentale et l'hallucination complète,

toute une série de transitions graduelles, et la limite entre l'image mentale très forte et l'hallucination très vague n'est pas possible à tracer » (septembre 1885, pp. 334-335). Peisse, d'ailleurs, trente ans auparavant, disait à la Société médico-psychologique : « Le souvenir d'un objet de la vue n'est qu'une reproduction de l'image produite primitivement par l'impression de l'objet extérieur sur l'organe sensorial. Il en est de même pour les autres sens. On entend intérieurement la parole, le chant dont on se souvient. Mais entendre mentalement des sons, voir mentalement des images, c'est toujours *entendre* et *voir*, c'est un acte de *vision*, *d'audition*. Cette représentation idéale peut être plus ou moins vive, précise, déterminée ; elle peut l'être au point qu'elle égale en clarté celle qui résulte de la sensation externe. Dans ce cas, l'individu ne la distinguant plus d'une sensation ordinaire, croit et doit croire nécessairement à la présence actuelle et réelle de l'objet extérieur. C'est ce qui fait l'*hallucination* » (26 février 1855, p. 536). Cette hypothèse présuppose des conceptions spéciales touchant la structure de l'hallucination prise en elle-même, et aussi, touchant les conditions générales au milieu desquelles l'hallucination peut apparaître. C'est surtout par Taine, il me semble, qu'elle a été exposée d'une façon systématique.

La perception extérieure, selon Taine (1857, p. 45; 1870, I, pp. 408 et suiv.; II, pp. 5 et suiv.), consisterait en une série d'« hallucinations vraies »; l'hallucination serait une perception fausse, en prenant cette expression strictement à la lettre, c'est-à-dire que ce serait une perception qui, valeur objective à part, serait en tous points semblable aux perceptions normales. Il y a là une grande part de vérité ; évidemment, le mécanisme de la perception vraie et celui de l'hallucination sont au fond identiques, et, semble-t-il, le point de départ seul diffère; dans la perception vraie, le déclanchement du mécanisme est dû à une sensation, dans l'hallucination, il est dû à une représentation ne correspondant pas à un phénomène physique extérieur au corps; mais cette différence même, est peut-être plus apparente que réelle : on sait en effet que, selon M. William James (1891, II, p. 113), il n'existerait pas d'hallucinations sans stimulus sensoriel périphérique : pour James, l'hallucination est toujours une sorte d'illusion, au sens précis où les aliénistes emploient ce mot.

Cette théorie élégante et très séduisante est loin d'être démontrée, mais là n'est pas la question : soit seule, soit combinée avec celle de James, l'hypothèse de Taine n'explique pas comment, en certaines circonstances, le sujet a une hallucination, tandis qu'en d'autres il n'en a pas et prend, par exemple, la sensation correspondant à tel léger trouble périphérique pour ce qu'elle est réellement, à savoir une sensation interne sans importance pratique : Taine et James nous montrent fort clairement les côtés par lesquels l'hallucination se rapprochent de la perception (ou du moins, certains de ces côtés) mais ne parlent pas de caractères différenciant l'hallucination de la perception et de la représentation non extériorisée; ils semblent admettre d'ailleurs que toute représentation tend à s'extérioriser plus ou moins, et, selon Taine, la seule véritable différence psychologique entre la représentation et la perception, vraie ou fausse, paraît consister en un phénomène surajouté : pour Taine, toute image nette est hallucination si elle n'est pas *rectifiée* (1870, I, pp. 91 et suiv.); à proprement parler, le caractère hallucinatoire n'appartiendrait pas à l'image même : il dépendrait de l'apparition ou de la non-apparition d'autres images ou d'autres perceptions et de la justesse de certains raisonnements plus ou moins spontanés; quant à savoir pourquoi le mécanisme rectificateur fonctionne en certains cas et non en d'autres, c'est un problème que Taine n'a pas posé d'une manière précise. Son idée paraît être que ce qui domine toute la question de la rectification, c'est l'*intensité relative* des images en présence, les images fortes tendant à s'imposer à la croyance du sujet au détriment des images faibles; il semble concevoir d'ailleurs les différents éléments intellectuels en présence comme luttant entre eux à la façon des microbes de différentes espèces ensemencés dans un même bouillon de culture. Nous verrons plus loin qu'il n'a pourtant pas été sans remarquer un des caractères les plus importants de l'hallucination, mais il n'en parle que d'une façon incidente et ne lui accorde pas toute l'attention qu'il mérite.

En somme Taine, et, avec lui, la plupart des auteurs qui n'ont voulu voir dans l'hallucination d'un phénomène normal exagéré, acceptent en même temps l'hypothèse de l'hallucination *représentation mentale forte*; grâce à cette double hypothèse, l'hallucination viendrait, en quelque sorte, se placer entre la simple représentation

mentale non objectivée, espèce d'hallucination faible, et la perception proprement dite, elle serait en quelque manière encadrée par deux catégories de phénomènes parfaitement normaux. Ayant déjà réfuté cette hypothèse, je n'y reviendrai pas; tout porte à croire que la perception hallucinatoire et la représentation normale ne sont pas des phénomènes qualitativement identiques.

IV

Même en considérant l'hallucination comme un phénomène essentiellement anormal, il y a lieu de se demander si elle ne pourrait apparaître dans un milieu psychologique normal, si elle ne pourrait se présenter comme une sorte de végétation parasite se développant tout à coup, sans qu'il y ait nécessairement une modification profonde du terrain. Cette conception est assez étroitement liée à la suivante : l'hallucination, résultat immédiat d'une *exagération de l'attention*, elle accompagne certains états d'attention extraordinaire; elles ont été adoptées toutes deux par différents aliénistes, il y a quelque cinquante ou soixante ans, notamment par Brierre de Boismont; selon ce dernier, l'hallucination peut résulter directement de la « tension d'esprit », de la méditation, et l'on peut ainsi, comme il le dit expressément en plusieurs endroits, la produire à volonté. Manifestement ces conceptions se rattachent à l'hypothèse de l'hallucination représentation forte et en dérivent, car, ainsi que le faisait remarquer Maury : « Pourquoi puisque l'hallucination n'est que le plus haut degré de vérification de l'idée-image, pourquoi n'est-ce pas à la suite d'une contemplation prolongée de cette idée que ce phénomène se produit? » (sept. 1846, p. 296).

Il y a donc ici une question de fait à examiner : oui ou non l'hallucination se produit-elle dans les états d'attention forte? On a invoqué à l'appui de la thèse de Brierre de Boismont divers cas qui pourraient paraître à première vue lui être tout à fait favorables, mais dont les uns, faute de détails précis n'ont guère qu'une valeur anecdotique ou littéraire, et dont les autres, examinés de près, vont précisément à l'encontre de la thèse même. J'en examinerai deux seulement qui sont cités partout.

Voici le premier : On sait que Gustave Flaubert travaillait

habituellement dans un état d'extrême tension intellectuelle; or, interrogé par Taine au sujet, je crois, de sa vision mentale, il répondit par une lettre dont on reproduit toujours le fragment suivant : « Mes personnages imaginaires *m'affectent*, me poursuivent, ou plutôt, c'est moi qui suis en eux. Quand j'écrivais l'empoisonnement d'Emma Bovary, j'avais si bien *le goût d'arsenic dans la bouche*, j'étais si bien empoisonné moi-même, que je me suis donné deux indigestions coup sur coup, deux indigestions très-réelles, car j'ai vomi tout mon dîner. » (Taine, 1870, t. I, p. 94).

Le second cas partout cité, depuis qu'il a été rapporté par Wigan, est celui de ce peintre anglais, imitateur de Reynolds, qui exécutait, paraît-il, des portraits fort ressemblants, non pas directement d'après ses modèles, mais après une seule séance de pose, en copiant les images hallucinatoires qu'il en avait.

On peut opposer au cas de Flaubert différentes objections; je me contenterai de la seule qui soit essentielle : *Flaubert ne dit pas avoir été halluciné* en décrivant le suicide de Mme Bovary : il dit, ce qui est très différent, que ses personnages imaginaires l'affectent, le poursuivent, qu'il vit en eux; quant à l'indigestion, il n'est aucunement nécessaire de supposer une hallucination pour l'expliquer : j'ai vu des enfants à qui il suffisait que l'on parlât d'huile de ricin pour qu'ils éprouvassent d'irrésistibles nausées; parler de mal de mer devant certaines personnes leur donne également la nausée, et il n'est pas nécessaire de supposer que ces enfants eussent alors une hallucination de l'odorat, ni que ces personnes eussent autre chose qu'une représentation mentale très rudimentaire et nullement hallucinatoire des mouvements du bateau. Non seulement Flaubert ne dit pas avoir perçu d'une façon hallucinatoire le goût de l'arsenic, mais il le nie expressément : quelques lignes plus loin, dans la même lettre, on trouve ceci que Taine a supprimé (sans doute parce que cela contredisait sa thèse au lieu de l'appuyer) : « N'assimilez pas la vision intérieure de l'artiste à celle de l'homme vraiment halluciné. Je connais parfaitement les deux états; il y a un abîme entre eux... » (Flaubert, 1892, p. 349).

Le second exemple n'est guère mieux choisi; on a peu de détails sur l'histoire psycho-pathologique de ce peintre anglais, en dehors

de l'anecdote que tant de psychologues, depuis soixante ans, ont emprunté au curieux livre de Wigan; en tout cas, les détails que l'on possède sont insuffisants pour que l'on puisse affirmer ou nier que les images copiées par cet artiste fussent vraiment hallucinatoires. Wigan l'ayant un jour prié de faire son portrait, il procéda selon sa manière habituelle, mais dut demander, avant d'achever son œuvre, une seconde pose pour les sourcils et le vêtement dont il n'était pas arrivé, la première fois, à graver l'image dans son esprit; avait-il donc travaillé d'après une apparition dépourvue de sourcils et de vêtements? Cela n'est pas impossible, mais un peu étrange, et aurait mérité d'être expressément mentionné.

V

Je crois que nombre de personnes seraient assez disposées à admettre que le caractère hallucinatoire est sous la dépendance directe de la localisation dans l'espace, que tout groupe d'images localisé avec quelque précision est nécessairement une hallucination; il n'en est rien, pourtant.

D'abord toute hallucination n'est pas nécessairement localisée : on observe fréquemment des hallucinations de l'ouïe pour lesquelles le malade est tout à fait incapable de reconnaître de quelle direction semble venir la voix; et cependant, elles présentent tous les caractères d'hallucinations véritables, complètes, parfaitement *extériorisées*, au sens psychologique du mot, c'est-à-dire considérées par le malade comme complètement indépendantes de sa personnalité.

En revanche, certaines représentations nullement hallucinatoires peuvent être localisées avec précision. Je passe sans m'arrêter sur les représentations tactiles qu'il me paraît impossible d'évoquer sans les localiser en une région déterminée du corps, mais les représentations visuelles elles-mêmes, sont très souvent « vues » par le sujet en avant ou sur le côté, en haut ou en bas; les plus beaux exemples de représentations visuelles nettement localisées se lisent, je crois, dans les observations relatives aux « synopsies », « schèmes » et « diagrammes », c'est-à-dire à ces images bizarres qui, chez certains sujets, sa trouvent associées aux notions de temps ou de nombre :

« M. R. Yowanowitch, étudiant en médecine, dit M. Flournoy, à un beau type d'imagination visuelle, joint le grand mérite de bien savoir s'observer. Il... possède... des diagrammes parfaitement définis, et localisés dans des régions différentes, pour la série des nombres, l'année et la semaine. Son schème numérique, formé de lignes parallèles verticales représentant les centaines, avec un replat entre 10 et 11, occupe la moitié droite de l'espace en face de lui. Dans la moitié gauche flotte son diagramme de la semaine, ayant la forme d'un rectangle divisé en sept bandes horizontales (celle du lundi étant la plus rapprochée de lui), un peu comme une feuille de papier réglé qui reposerait à plat dans l'air à environ un mètre de distance en face de sa hanche gauche. Plus à gauche encore et à la hauteur de son visage se trouve le schème annuel, un ruban jaune foncé formant une ellipse très peu excentrique, dans un plan vertical légèrement incliné, la partie supérieure (janvier-décembre) étant un peu plus éloignée que le pôle opposé. » (Flournoy, 1893, pp. 184-185.)

Cette tendance à la localisation des images mentales se retrouve aussi, quoique moins fréquemment, peut-être, chez certains individus dont le langage intérieur visuel est particulièrement développé : « F. E., 13 ans, voit ses pensées à plus d'un mètre de distance, dans son écriture grossie... et en lettres blanches, comme tracées à la craie. La pensée est écrite sur une seule ligne de 1 à 2 mètres de longueur ou un peu plus.... » (Lemaître, août 1904, p. 9). Chez H. K., quatorze ans et demi, « à la verbo-visuélisation... se joint une symbolisation en petit, aussi de grandeur fixe, des paysages ou objets concrets.... Ainsi quand chez moi il a pensé : « Le jardin de mon maître est très joli », il a vu ce jardin en réduction comme une construction sur une table à 1 mètre environ pour ce qui est au premier plan et avec l'inscription verticale des lettres de la pensée sur le devant et sur une longueur de 1 m. 25... » (*id.*, *ibid.*, p. 10).

Sans doute, ce sont là des faits exceptionnels : le plus souvent les représentations ne sont pas localisées ou le sont d'une façon extrêmement vague, tandis que les hallucinations presque toujours sont localisées avec précision; mais il existe trop d'exceptions à cette loi générale, pour qu'on puisse chercher de ce côté la différence fondamentale entre les deux catégories de phénomènes.

VI

Le caractère hallucinatoire dépend-il directement de l'abondance et de la précision des détails offerts dans le tableau présent à l'imagination? M. Janet, quoiqu'il ne paraisse pas voir là la raison essentielle de l'objectivité, semble attacher à cette richesse du tableau représenté une assez grande importance : « Ces hallucinations, — dit-il en parlant des hallucinations (ou prétendues hallucinations) des obsédés, — ne sont pas complètes et sont loin de présenter toutes les couleurs, tous les détails que l'on verrait dans un objet réel, il en résulte qu'elles sont vagues et manquent de netteté » (1903, p. 91). « Ce n'est pas, — ajoute-t-il un peu plus loin, — une pure diminution dans l'intensité des images, c'est un défaut de complexité : des catégories essentielles d'images font complètement défaut » (p. 92). Il est évident que M. Janet ne prend pas le mot image, ici, dans le sens d'*atome de pensée*; il veut dire simplement que, l'hallucination ou la représentation non hallucinatoire étant considérées, chacune dans son ensemble, comme un tableau complexe (il a plus particulièrement en vue les hallucinations visuelles), plus une hallucination s'éloigne de la simple représentation, plus elle comprend de *détails*, de petits fragments, en quelque sorte, en lesquels elle peut être décomposée. Je ne le crois pas, pour plusieurs raisons.

Cette hypothèse impliquerait qu'inversement, une représentation très précise et très détaillée est plus voisine de l'hallucination qu'une représentation relativement simple; or il n'en est rien. Tel artiste est capable de reproduire très exactement de mémoire un tableau qu'il a vu ; est-ce une hypothèse invraisemblable que de le supposer capable d'en évoquer une image mentale beaucoup plus riche en détails que la perception actuelle du premier paysan venu placé devant le tableau même? L'abondance des détails varie extrêmement d'un sujet à l'autre, elle varie avec l'exercice et avec les prédispositions naturelles, mais elle n'est nullement en proportion de l'objectivité des représentations.

A l'époque où j'étudiais l'anatomie, j'étais sujet assez fréquemment à une hallucination hypnagogique qui n'est pas rare, je crois, chez les étudiants en médecine. Couché dans mon lit, les

yeux fermés, je voyais avec une grande netteté et une objectivité parfaite, la préparation anatomique à laquelle j'avais travaillé pendant la journée : la ressemblance était rigoureuse, l'impression de réalité, et, si j'ose m'exprimer ainsi, de *vie intense* qui s'en dégageait, était peut-être plus profonde que si je m'étais trouvé devant un objet réel, et il me semblait que je l'aurais pu toucher de la main. Il me semblait aussi que tous les détails, toutes les artères, veines, insertions musculaires, toutes ces particularités qu'à l'état de veille parfaite, j'avais tant de peine à retenir et à évoquer visuellement, étaient là sous mes yeux. Je déplorais de n'avoir pas la faculté de provoquer à volonté, le jour d'un examen, de semblables visions. Cette hallucination s'étant comme je l'ai dit, reproduite un grand nombre de fois, je pus me faire sur elle une opinion précise; or, dès la deuxième ou troisième fois, j'acquis la certitude que l'abondance des détails, la richesse de la vision n'étaient qu'une illusion; malgré les apparences premières, cette hallucination renfermait bien moins de détails que les représentations non objectivées de la même préparation, volontairement évoquées à l'état de veille.

Notons d'ailleurs qu'un tableau perceptif normal est souvent fort peu détaillé, assez pauvre même, d'ordinaire, dans le courant de notre vie active : je perçois certainement moins de détails lorsque je traverse sans m'arrêter la place de la Concorde que je n'en évoque en ce moment-ci, cherchant à me la représenter mentalement; je doute donc que, si ma représentation mentale devenait hallucinatoire à un moment donné, c'est-à-dire si elle arrivait à simuler exactement une perception vraie, cette transformation pût être attribuable à une augmentation du nombre de détails.

Ce qui fait illusion, c'est que nous sommes habitués à pouvoir en présence d'un tableau véritablement perçu, prendre connaissance successivement d'un nombre de détails pour ainsi dire indéfini, alors que tel n'est pas le cas avec les représentations banales; traversant la place de la Concorde, même sans m'arrêter, je puis prendre connaissance de toutes les figures hiéroglyphiques qui décorent l'obélisque, tandis qu'il me serait impossible de les évoquer mentalement. L'hallucination ayant les mêmes caractères d'objectivité que la perception vraie, nous avons tendance à croire

que nous pourrions en analyser, ou, plus exactement, en faire surgir à volonté les détails, de la même façon, mais il n'en est rien. Qu'il s'agisse des hallucinations des mystiques, des hallucinations hypnagogiques, des hallucinations du rêve, toute tentative pour concentrer l'attention sur un détail, n'aboutit qu'à faire disparaître l'hallucination ou à la modifier totalement. Il est vrai que, ainsi que l'a fait observer M. Janet, entre autres, les hallucinations des hystériques peuvent être développées, et rendues, semble-t-il, de plus en plus détaillées, en même temps que plus objectives, si l'on attire l'attention du malade successivement sur des points particuliers; mais à cette interprétation d'expériences incontestables, on peut faire, il me semble, plusieurs objections : la première, c'est que l'hallucination est quelquefois tout aussi objective, au commencement, dans sa nudité primitive, qu'à la fin de cette série de suggestions; la deuxième, c'est qu'il n'est pas certain que les détails suggérés s'additionnent pour constituer un tableau de plus en plus complet; n'y aurait-il pas au contraire succession et substitution d'une série d'hallucinations, dont chacune, prise en particulier, pourrait rester assez pauvre? Enfin, il ne faut pas oublier que des suggestions successives portant sur un même sujet vont toujours en s'additionnant pour ce qui est de l'intensité de leurs effets et que, dans le cas présent, chaque fois que l'on suggère un détail on renouvelle, par le fait même, implicitement, la suggestion primordiale.

VII

L'hypothèse d'une différence fondamentale entre l'état normal et les états où peut apparaître l'hallucination fut soutenue contre Brierre de Boismont par Moreau de Tours, Maury et Baillarger dans une longue et célèbre discussion à la société médico-psychologique, vers le milieu du siècle dernier; quelques-uns des arguments mis en avant à cette époque, par Maury notamment, n'ont rien perdu de leur valeur.

Il importe avant tout de bien poser la question : évidemment les lois générales de la santé sont les mêmes que les lois générales de la maladie. Il ne faut donc pas s'attendre à les trouver violées, et la question est de savoir si, ces lois étant bien entendu respectées,

l'hallucination peut ou non apparaître sans une modification dans l'ensemble des fonctions intellectuelles.

Dans certains cas, l'apparition des hallucinations est *manifestement* précédée d'une telle modification : c'est ainsi, par exemple, que les hallucinations oniriques semblent caractériser un état très spécial que personne ne s'avisera de confondre avec la veille normale; de même, dans la plupart des affections mentales, on observe tout d'abord des changements dans l'état d'esprit *général* du sujet, on voit, en quelque sorte, l'ensemble de ses processus mentaux *changer de forme*, et les hallucinations apparaître seulement lorqu'il est parvenu enfin à un état manifestement différent, dans son ensemble, de l'état normal. Il est des cas cependant, ou l'on ne constate, à première vue, aucune différence de ce genre, notamment dans les délires systématisés chroniques. Le malade se dirige seul et correctement, paraît complètement sain d'esprit, et perçoit même, semble-t-il, d'une façon correcte, tous les objets extérieurs, mais, de temps en temps, au milieu de cet état d'apparence normale, éclatent des bouffées d'hallucinations; j'ai examiné ailleurs (1905, pp. 211-241) une forme caractéristique de ce genre de délire, et montré que les malades en question, loin d'être habituellement dans un état normal, ont un trouble très profond et permanent de l'intelligence. Si l'on compare l'instant où surgit l'hallucination et ceux qui l'ont immédiatement précédé, on peut ne pas observer de grandes différences (et encore, est-ce à mon avis très contestable), mais il en est tout autrement si l'on compare l'état actuel avec l'état qui a précédé le début de la maladie; actuellement, les fonctions mentales supérieures (c'est-à-dire les plus complexes) sont atteintes d'une sorte de perversion dont les hallucinations ne sont qu'un détail symptomatique.

On a souvent voulu considérer comme apparaissant à l'état normal, les hallucinations des mystiques; Brierre de Boismont, notamment, a prétendu que, résultant d'un effort soutenu de l'attention et de méditations prolongées, elles survenaient dans un état qui n'avait rien d'anormal : pour des raisons qu'il est facile de deviner, il lui paraissait pénible d'admettre une analogie entre l'état des mystiques et les états d'aliénation mentale.

Cependant, toute considération théorique mise à part, il est facile, par la lecture même des traités de théologie mystique, de se

rendre compte que les « visions » ou les « voix », n'apparaissent pas à la suite d'un processus aussi simple que le supposait Brierre de Boismont. Il ne peut être question ici, par hypothèse même, que de ceux qui, suivant une évolution régulière, ont passé par la voie « purgative » avant d'arriver aux manifestations « extraordinaires » ; les autres, ceux qui, brusquement, sans travail préalable, arrivent aux visions, se trouvent par le fait même, en dehors de l'hypothèse de Brierre de Boismont. Chez les premiers donc, antérieurement à toute manifestation proprement mystique, se trouve ce que l'on pourrait appeler une période d'entraînement : le sujet, systématiquement, s'impose des mortifications, des jeûnes et parfois, des privations de sommeil, il se livre à des méditations constituant une sorte de culture régulière des penchants à la rêverie. La plupart des sujets ne vont pas au delà de cette première période, période de jeûne, de mortification, de « dressage » mental : c'est de l'*ascétisme*, c'est la « voie purgative », mais il n'y a pas là, en principe, de phénomènes mystiques, tous les théologiens sont d'accord sur ce point. Le sujet, après s'être soumis pendant un certain temps à cet entraînement spécial, peut, s'il est suffisamment doué et si l'œuvre de dérangement de son mécanisme intellectuel et volontaire a été bien menée, tomber en certains états bien différents; les théologiens interprètent cette évolution en supposant que, l'ayant mérité par ses œuvres, ses vertus et ses prières, il est élevé à des états supérieurs, mais il est un point du moins, sur lequel tout psychologue informé sera d'accord avec les théologiens mystiques, c'est celui-ci : les états dans lesquels tombe le sujet (ou, si l'on veut, jusqu'auxquels il se trouve « élevé ») sont des *états passifs*; tous les auteurs mystiques insistent sur ce point. Même le plus élémentaire de ces états, qui est l' « oraison de quiétude » ne doit pas être regardé comme un prolongement direct des états de méditation, on ne l'atteint pas en *faisant des efforts*, l'essentiel, au contraire, pour ne pas entraver l'évolution, est de s'abandonner d'une façon presque passive, à l'action de la grâce.

Ce sont ces états de passivité, ou demi-passivité nettement anormaux (« extraordinaires », disent les mystiques) qui sont les plus favorables à l'apparition des « visions » et des « voix ». L'attention volontaire y est réduite à un minimum, tant comme intensité

que comme durée, et ce n'est pas même par l'application de cette attention atrophiée à certaines images qu'apparaît l'hallucination : elle se montre spontanément, au moment où elle est le moins attendue (Cf. Terese de Ahumada, *Vida*, cap. XXVIII et XXXIX; Las Moradas, *Mor. sex.*, cap. IX); bien plus, nombre de sujets, et Terese de Ahumada entres autres (*Vida*, cap. XXXIX), expliquent fort bien que si l'on tente de faire durer l'hallucination, ou si l'on s'efforce de concentrer son attention sur l'objet faussement perçu, tout disparaît aussitôt : il importe de rester complètement passif.

Le plus souvent, évidemment, les hallucinations qui surviennent ont avec les préoccupations habituelles du mystique, avec les objets de ses aspirations, des rapports tels qu'elles sembleraient avoir été cherchées et désirées, mais elles n'en sont pas moins toujours inattendues, et ne reproduisent pas nécessairement les images sur lesquelles l'esprit s'était le plus complaisamment arrêté : il n'est pas sans exemple que le mystique qui a longuement médité sur les gloires et les joies du Paradis, voie apparaître le diable.

En somme, on ne connaît pas de cas où l'hallucination apparaisse dans un milieu psychologique normal : on doit admettre qu'entre l'état normal caractérisé principalement par la possibilité de l'attention volontaire d'une part, et l'état hallucinatoire de l'autre, se place toujours une modification intellectuelle générale; c'est cette modification, semble-t-il, que Moreau de Tours (1845) avait improprement qualifiée d'*excitation*; elle peut souvent passer inaperçue pour un observateur superficiel, et quelquefois, la volonté peut intervenir plus ou moins dans sa production, mais l'hallucination même est toujours involontaire.

Loin d'attribuer l'hallucination à un état d'attention volontaire exagérée, il semble donc que nous allions être amenés à en faire la caractéristique de certains états d'inattention; mais cette conception, ainsi présentée, serait incomplète, et même inexacte : autre chose qu'un affaiblissement de l'attention volontaire caractérise les états où se produisent les hallucinations. C'est ce que nous montrera l'analyse de la perception normale.

VIII

Une perception n'est jamais un phénomène simple, mais un composé, un agrégat très complexe d'états de conscience; elle est théoriquement décomposable en éléments groupés, ayant pour ainsi dire comme centre une sensation spéciale, particulièrement importante et donnant son nom au groupe entier formé d'autres sensations, d'images et d'émotions.

Et tout d'abord, une perception implique toujours, non pas une, mais plusieurs sensations, d'importances diverses.

D'une part, en effet, un agent physique donné agit toujours, non pas sur un seul organe, mais simultanément sur plusieurs appareils sensoriels d'espèces différentes; ainsi, par exemple, la vibration acoustique agit sur le toucher en même temps que sur l'ouïe, la vibration lumineuse excite les terminaisons tactiles de la conjonctive, en même temps que les appareils spéciaux de la rétine; il n'existe guère, enfin, de sensation tactile sans pression de l'objet touché, et par suite, sensation kinesthésique.

D'autre part, toute impression sensorielle détermine des réactions physiologiques réflexes et met ainsi en mouvement l'organisme entier; lorsque ce mouvement ne se manifeste pas par un changement de forme extérieure, il se traduit tout au moins par des modifications viscérales, sécrétoires, etc.; or chacune de ces réactions réflexes est sentie au moins confusément : elle est l'occasion de sensations accessoires multiples venant se grouper autour de la sensation principale.

Mais si l'organisme réagit tout entier, ce n'est pas également dans toutes ses parties : la répartition et l'intensité des réactions varient comme la topographie et la nature des excitations initiales; parmi ces réactions, les plus importantes pour le psychologue sont celles qui constituent les mouvements d'adaptation et les mouvements de reproduction ou d'imitation.

Les mouvements d'adaptation surtout, sont de nature à nous intéresser ici; on nomme ainsi les séries de réflexes qui se produisent dans l'organe impressionné ou dans son voisinage et qui tendent à placer cet organe dans des conditions particulièrement appropriées à l'excitation, c'est-à-dire favorables à la continuation

de l'impression ou à la réception d'une impression nouvelle; quelquefois, ces mouvements ont pour effet d'augmenter la réceptivité de l'appareil sensoriel, tantôt, au contraire, en diminuant cette réceptivité, ils le défendent contre les excitations trop intenses; l'organisme n'est pas livré d'une façon purement passive aux excitations du dehors : une sorte de recherche, une adaptation ou une accommodation automatiques accompagnent toujours l'impression sensorielle. Il est de ces mouvements qui, grossiers, pour ainsi dire, et très étendus, sont visibles au dehors; même ceux-là sont automatiques et paraissent pouvoir précéder l'éveil de la conscience ou lui survivre au contraire : même un pigeon privé de cerveau suit des yeux une lumière en mouvement, et même chez le nouveau-né, on constate assez facilement l'existence de ces tentatives d'adaptation, mouvements d'accueil ou de défense sensorielle, sorte d'*attention physiologique*, rudimentaire et involontaire, directement suscitée par l'excitation.

D'autres mouvements d'adaptation, plus importants encore peut-être au point de vue physiologique, sont infiniment délicats et sont limités au voisinage direct ou à l'intérieur même des organes sensoriels; tels, par exemple, les mouvements d'adaptation du globe oculaire, les mouvements d'accommodation du cristallin et de la pupille à la lumière et à la distance, et, pour ce qui est de l'ouïe, les variations de tension de la chaîne des osselets.

Il est certain que les sensations tactiles et musculaires correspondant à ces mouvements, exécutés ou ébauchés, entrent comme éléments non négligeables dans la composition de la perception.

Enfin, à chaque perception semblent liés d'une façon extrêmement intime, des états émotifs particuliers, plus ou moins vagues; comparant ici les éléments qui entrent dans la composition de la perception à ceux qui constituent probablement la représentation, je crois pouvoir, sans inconvénient, laisser de côté ces éléments émotifs : ils ne sont certainement pas identiques dans les deux cas, mais il serait extrêmement difficile d'y discerner ce qui est primitif de ce qui est secondaire, ce qui est surajouté à la perception et ce qui lui est lié d'une façon assez invariable pour pouvoir être considéré comme en faisant partie intégrante.

Laissant maintenant la perception normale pour revenir à l'hallucination, voyons quels peuvent être les éléments qui la

rapprochent si étroitement de cette même perception normale, et l'éloignent au contraire de la représentation pure et simple.

IX

J'ai dit qu'une perception normale contenait toujours, non pas une sensation primitive unique, mais plusieurs, par suite de la multiplicité des impressions simultanément produites sur les divers appareils sensoriels par un agent unique; très probablement, l'image-souvenir correspondant à la sensation principale ne s'accompagne pas intégralement de toutes les images reproduisant ces sensations accessoires : rien n'interdit de supposer qu'un des caractères différentiels entre l'hallucination et cette simple représentation soit justement la présence dans l'hallucination, d'un groupe d'images de ce genre.

Cependant, je croirais volontiers que les différences les plus importantes sont ailleurs : on peut supposer que l'hallucination s'accompagne des mêmes présentations correspondant à des mouvements de réaction de l'organisme que la perception même; et ici, deux suppositions se présentent à nous, quant à la nature de ces présentations.

On peut supposer l'hallucination simplement accompagnée par la *représentation* (sans fondement périphérique) du complexus de sensations qui normalement accompagnent ces réactions. L'hallucination serait donc exclusivement formée d'un groupe très complexe d'images-souvenirs d'importances diverses, sans aucune sensation véritable.

La deuxième hypothèse me paraît plus vraisemblable : dans l'hallucination, la représentation principale serait accompagnée *des mêmes réactions* physiologiques périphériques qui, dans la perception vraie, sont amenés par l'excitation initiale. Incontestablement, il se produit, à l'occasion de l'hallucination des réactions complexes, mais les observations et les expériences qui ont été faites à ce sujet ne sont ni assez nombreuses ni assez précises pour permettre d'établir un parallèle entre les réactions ainsi constatées et celles qui accompagnent la perception normale. En revanche, par déduction ou par analogie, nous pouvons essayer de

nous représenter avec plus ou moins de précision ce que ces réactions peuvent être.

Nous avons vu que l'hallucination s'accompagnait souvent de croyance implicite, mais que, souvent aussi, la croyance implicite pouvait manquer; je crois que dans ce dernier cas, il n'en subsiste pas moins certains éléments de cette croyance implicite. La croyance implicite est en somme caractérisée par la conduite du malade, par sa façon de se comporter vis-à-vis du monde extérieur; il est une « forme de conduite », s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, à laquelle j'ai déjà fait allusion : c'est l'*attitude* générale du malade en présence de l'hallucination; il semble pourtant que cette « conduite minimum », ce minimum d'adaptation des actes, puisse, dans certains cas, manquer complètement, par exemple dans les hallucinations hypnagogiques; mais ce qui manque réellement alors, ce n'est probablement que ce qui, dans l'attitude, se traduit visiblement au dehors : il n'en reste pas moins une sorte d'attitude intérieure, parfois facile à déceler par l'introspection; elle consiste dans l'adaptation des organes des sens. Lorsque j'ai une hallucination hypnagogique auditive, je ne tends pas l'oreille pour écouter, mais j'ai parfois le sentiment assez net d'une sorte d'acte involontaire d'attention, d'une sorte d'attitude de tout mon être, différant notablement de ce qui serait si, au lieu d'une hallucination, j'avais une simple représentation. Cette attitude involontaire, cette orientation particulière de l'organisme, me paraît tout à fait caractéristique de l'état d'hallucination.

On peut arriver d'ailleurs à la même conclusion par une voie un peu différente : nous avons vu qu'un des caractères essentiels de la perception était l'existence, dans le complexus d'images qui la composent, de sensations correspondant aux mouvements d'adaptation; ces mouvement d'adaption ne sont pas autre chose que les mouvements qui se produisent lors de l'acte d'attention involontaire.

On peut donc admettre que l'hallucination diffère de la simple représentation et se rapproche de la perception vraie, parce qu'elle est accompagnée de mouvements d'adaptation plus ou moins clairement perçus (ou peut-être seulement imaginés) qui constituent un *état d'attention antomatique spécial.* Dans l'hallucination, en d'autres termes, il y aurait présence de phénomènes d'atten-

tion analogues à ceux que l'on rencontre dans la perception réelle, phénomènes qui ne se présentent pas sous la même forme dans le cas de représentations pures et simples. Il est fort possible d'autre part, que ces phénomènes d'adaptation jouent un rôle important dans ce que l'on peut appeler l'état de croyance implicite, mais c'est là un problème particulier se rattachant au grand problème de la croyance et dont nous ne pouvons nous occuper ici.

X

L'hallucination, ai-je dit, simule exactement la perception ; cela est vrai d'une façon générale, mais il est des cas où l'hallucination, s'écartant notablement du type habituel et commun, semble moins objective, des cas où elle ne s'impose pas avec la même apparence de réalité extérieure, où elle paraît en somme intermédiaire entre l'hallucination parfaite que j'ai seule décrite jusqu'ici, et la représentation non hallucinatoire. Je la qualifierais volontiers alors d'*hallucination incomplète*, me gardant bien toutefois de la ranger dans le groupe artificiel des prétendues « pseudo-hallucinations », groupe hétéroclite qui renferme pêle-mêle avec des hallucinations complètes, parfaites, des phénomènes qui ne sont pas des hallucinations du tout. J'ai signalé, il y a quelques années, la présence de ces hallucinations dans le rêve, voici les caractères que je leur reconnaissais : « Elles sont courtes, fugitives : elles s'échappent pour ainsi dire afin de faire place à d'autres qui leur sont intimement associées; on sent qu'elles font partie d'une série qui tend à se développer; lorsqu'on les rappelle, on a de la peine à les isoler, elles se présentent par petits groupes que l'on croirait facilement ne former qu'un seul tableau; mais dont chacun, étant composé non selon l'ordre naturel objectif, mais selon l'ordre idéal, scientifique en quelque sorte, renferme ordinairement, pris dans son ensemble, et considéré au point de vue de la réalité objective, des contradictions internes. C'est ainsi, notamment, que les lois de l'espace et du temps n'y semblent pas respectées et que des objets nous sont présentés, ou des parties d'objets, qu'en réalité, étant donnée la situation matérielle que nous croyons occuper, nous ne pourrions pas voir, ou des sons que nous ne

pourrions pas entendre, etc. C'est ainsi qu'ayant rêvé, par exemple, une feuille de papier blanc, on croit se rappeler avoir vu en même temps d'une façon à peu près aussi nette ce qui était écrit sur la face opposée qui cependant devait nous être cachée; en réalité, les deux images contradictoires avaient été non simultanées, mais successives. Il nous serait difficile de donner de faits de ce genre des exemples précis, mais nous croyons que chacun pourra en trouver de plus ou moins nets dans ses propres souvenirs. »

Ces caractères que l'on est surpris de rencontrer dans un groupe d'hallucination, comme on serait surpris de les rencontrer dans un groupes de perceptions, pourraient être pris, à première vue, pour les caractères intrinsèques essentiels de la représentation non hallucinatoire et je me suis demandé longtemps si précisément leur absence totale ne faisait pas l'hallucination parfaite. En réalité, si l'on examine de près ces groupes, on s'aperçoit que les caractères en question appartiennent non aux hallucinations isolées considérées séparément, mais au groupe lui-même; ils consistent en réalité dans un mode de succession particulier des perceptions fausses, non dans la structure même de ces perceptions. Ce sont des caractères propres au milieu dans lequel elles se développent.

Dans la perception normale, les images se succèdent dans un certain ordre, infiniment complexe, mais soumis à des lois rigoureuses. Ces lois sont celles qu'étudient les sciences physiques, non celles qu'étudient les psychologues.

Nous savons que notre volonté ne peut intervenir pour changer cet ordre sur lequel elle n'a aucune action directe; nous avons au contraire le sentiment de pouvoir intervenir directement dans l'ordre de succession de nos représentations normales. La naissance des représentations hallucinatoires et l'ordre de leur succession apparaissent au malade comme aussi indépendants de lui-même que si c'étaient des perceptions; elles surgissent comme en vertu d'une sorte d'automatisme irrésistible; ce caractère *automatique* des représentations hallucinatoires avait été vu par Taine, sous l'inspiration, semble-t-il, de Baillarger : « A mesure, dit-il, que l'image devient plus intense, elle devient à la fois plus absorbante et plus indépendante... elle surgit et persiste d'elle-même; il nous semble que nous ne sommes plus producteurs, mais spectateurs; ses transformations sont spontanées, *automatiques*. Au maximum

de l'attention et de l'automatisme, l'hallucination est parfaite, et c'est justement la perte de ces deux caractères qui la défait. » (1870, I, p. 104.) Malheureusement, Taine n'avait pas attribué à cet automatisme toute l'importance qu'il mérite, subordonnant tout, comme nous l'avons vu, à la question d'intensité des images et à la lutte de ces images entre elles.

D'autre part, j'ai eu, à maintes reprises, l'occasion de répéter que l'état de perception normale était caractérisé essentiellement par l'attention volontaire. Nous avons vu que, dans certains états, ce qui caractérisait le passage du normal au pathologique, c'était la passivité du sujet, l'impossibilité de l'attention volontaire. Ce caractère général du milieu favorable à l'éclosion de l'hallucination, vient renforcer ce que j'ai dit des caractères intrinsèques de l'hallucination même : l'hallucination est une représentation à laquelle est attaché un certain état d'attention automatique, analogue à celui qui se produit dans la perception, et en même temps, l'hallucination ne peut apparaître que lorsque l'attention volontaire est troublée d'une certaine façon. L'examen de ces deux conditions apparaît comme suffisant, sinon à expliquer complètement le mécanisme de l'hallucination, du moins à la différencier clairement d'avec les autres états.

CONCLUSION

En somme, ni l'intensité des représentations, ni leur localisation dans l'espace, ni la richesse des détails imaginés, ni l'exagération pure et simple de l'attention, ne suffisent à caractériser ou à expliquer l'hallucination, mais deux conditions paraissent nécessaires pour la rendre parfaite :

En premier lieu, un mode de succession particulier des groupes d'images : au lieu de se succéder selon les lois psychologiques normales de l'association des images et en même temps, de paraître obéir à la volonté du sujet, de se modifier à son gré sous les efforts d'attention volontaire, ces groupes d'images apparaissent comme plus ou moins indépendants de ces lois et par suite, le sujet les range nécessairement parmi les phénomènes qui ne dépendent pas de nous, parmi les phénomènes du monde extérieur.

En second lieu, une sorte de déclanchement spontané de l'attention automatique, groupant autour de l'image principale des éléments semblables à ceux qui, dans la perception véritable, viennent se grouper autour de la sensation.

Ces deux conditions ont une source unique : exagération de l'attention automatique, *corporelle*, avec diminution de l'attention volontaire; je ferai remarquer en effet, que l'attention volontaire, dans l'hallucination, paraît à peu près supprimée, ce qui n'arrive pas avec la perception vraie; nous pouvons à volonté porter notre attention sur une de nos perceptions : un malade ne peut pas plus concentrer volontairement son attention sur son hallucination qu'il ne peut l'en détourner et les hallucinations s'imposent (les malades le disent fort bien) avec plus de rigueur que les perceptions mêmes. L'hallucination, en somme, implique une synthèse des représentations différente de celle qui caractérise l'attention normale et l'on peut, si l'on veut, la considérer à un certain point de vue comme résultant d'un trouble de l'attention, mais c'est à condition de prendre le mot attention dans une acception extrêmement large; en tout cas, il ne s'agit certainement pas d'attention volontaire *exagérée*, mais au contraire, d'une substitution d'un *mode particulier de l'attention automatique* à l'attention volontaire devenue impossible.

Ahumada (Terese de), *Escritos de santa Teresa* anadidos é ilustrados por Vicente de La Fuente. Madrid (Rivadeneyra), 1861, 2 vol. in-8°, XL-584 et LVI-538 p.

Baillarger (J.) [Suite de la *discussion sur l'extase, la catalepsie et les hallucinations*; Soc. médico-psychol., 29 oct. 1855]. In *Annales méd.-psychol.*, 3e sér. t. II, n° 1, p. 126-132. Paris, janvier 1856.

Brierre de Boismont (A.), *Des hallucinations*, 2e éd., Paris (Germer-Baillière), 1852, in-8°, XVI-720 p.

Flaubert (Gustave), *Correspondance*, 3e sér. Paris (Charpentier), 1892, 408 p.

Flournoy (Th.), *Des phénomènes de synopsie*, Paris (Alcan); Genève (Eggimann), 1893, in-8°, 259 p.

James (William), *The principles of psychology*, London (Macmillan), 1891, 2 vol. in-8°, XII-689 et VI-704 p.

Janet (Pierre), *Les obsessions et la psychasthénie*, t. I, Paris (Alcan), 1903, in-8°, 764 p.

Lemaitre (Auguste), *Observations sur le langage intérieur des enfants*. In *Arch. de psychol.*, t. IV, n° 13, p. 1-43. Genève, août, 1904.

Leroy (Eugène-Bernard), *Le Langage*, essai sur la psychologie normale et pathologique de cette fonction. Paris (Alcan), 1905, in-8°, 293 p.

Leroy (Eugène-Bernard) et Tobolowska (Justine), *Sur le mécanisme intellectuel du rêve*. In *Rev. Philos.*, 26e an., t. LI, n° 6 (306e de la coll.), p. 570-593. Paris, juin 1906, in-8°.

Leuret (François), *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris (Crochard), 1834, in-8°, 426 p.

Maury (Alfred) [*Compte rendu de* :] *L'amulette de Pascal..., par F. Lélut*. In *Annales méd.-Psychol.*, 1re sér., 4e an., t. VIII, n° 2, p. 281-299. Paris, sept. 1846, in-8°.

Moreau de Tours (Jules), *Du Hachisch et de l'aliénation mentale*, Paris (Masson), 1845, in-8°, VIII-431 p.

Parchappe [Suite de la *discussion sur l'Hallucination*; Soc. méd.-psychol., 28 avril 1856]. In *Annales méd.-psychol.*, 3e sér., t. II, n° 3, p. 434-446. Paris, juillet 1856, in-8°.

Peisse [*Discuss. sur la manie homicide, les hallucinations, etc.*; Soc. médico-psychol., 26 février 1855]. In *Annales médico-psychol.*, 3e sér., t. I, n° 3, p. 532-533, 535-536, 537-538. Paris, juillet 1855, in-8°.

Richet (Charles), *Des rapports de l'hallucination avec l'état mental.* In *Rev. Philos.*, 10e ann., t. XX, n° 9 (117e de la coll.), p. 333-335. Paris, septembre 1885, in-8°.

Taine (Hippolyte), *Les philosophes français du XIXe siècle*. Paris (Hachette), 1857, in-12, 367 p.

Taine (Hippolyte), *De l'intelligence*. Paris (Hachette), 1870, 2 vol. in-8°, 492 et 508 p.

L'HALLUCINATION DU POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE

De toutes les questions encore pendantes en psychologie pathologique, il n'en est peut-être pas qui ait provoqué des controverses plus nombreuses et, semble-t-il, plus éloignées de s'éteindre que celle de l'hallucination. Bien des problèmes longtemps discutés ont reçu ou paraissent sur le point de recevoir une solution définitive. C'est ainsi que la quasi-unanimité des auteurs se sont ralliés à l'interprétation proposée par M. Janet de l'anesthésie et des idées fixes des hystériques. C'est ainsi encore que les recherches de M. Dumas et le livre plus récent de M. le docteur Masselon [1] ont fixé les principaux traits de la psychologie des mélancoliques. Mais sur le phénomène de l'hallucination, qui apparaissait déjà à Moreau de Tours, en 1845, comme « le plus intéressant peut-être de la pathologie mentale », l'accord paraît aussi loin que jamais de s'établir. Au moment même où M. Janet rattache ce fait à ses idées personnelles sur la synthèse mentale, Tamburini l'attribue à un « état irritatif des centres sensoriels corticaux [2] » et M. Séglas estime que la conception de Tamburini devrait être universellement adoptée. Les théories sont innombrables et rien ne fait présager que l'une d'elles soit à la veille de supplanter ses rivales.

Si l'on en croit M. Ribot, cette abondance de doctrines s'expliquerait suffisamment par l'extrême complexité du phénomène qui l'a suscitée. Jetons un rapide coup d'œil sur l'expérience. Nous constatons tout d'abord que si l'hallucination appartient de droit à la pathologie mentale, elle se rencontre néanmoins dans une foule d'états qui ne paraissent rien avoir de pathologique. Toutes les études sur la matière mentionnent le cas d'Andral qui un matin au réveil, dans une période de parfaite santé, vit tout à coup apparaître devant lui le cadavre d'un enfant dont l'aspect horrible l'avait profondément impressionné, la veille, à l'amphithéâtre de dissection;

1. R. Masselon, *La Mélancolie*, Paris, F. Alcan, 1906.
2. *Revue scientifique*, 1881, n° 5.

personne n'ignore non plus le cas, particulièrement typique, de Nicolaï, le libraire de Berlin, qui, visité pendant plusieurs semaines par des fantômes variés, s'amusa à faire sur ces apparitions d'ingénieuses expériences psychologiques dont il nous a laissé une relation si intéressante. On pourrait énumérer aussi un grand nombre d'hallucinations qui se rapprochent par degrés insensibles des illusions de l'état normal. Maury traversant un jour le Pont-Neuf, prit un colporteur qui passait, avec une glace sur ses crochets, pour un cuirassier à cheval dont il croyait distinguer tout l'uniforme. Entre cette illusion et celle des passagers d'un navire qui croient apercevoir la terre dans la masse indécise des nues lointaines, il n'y a, semble-t-il, qu'une différence de degré. Ainsi l'hallucination qui entre, sous des formes diverses et à des titres différents, dans presque tous les états anormaux de l'esprit humain, semble encore pouvoir traverser, sans l'altérer, le cours de sa vie normale; et la multitude des théories vient en partie de ce que les psychologues se sont crus autorisés par cette circonstance à donner leur avis sur la question.

Mais dans la seule classe des hallucinations franchement morbides, quelle étonnante diversité si l'on néglige les différences secondaires, comme celles qui tiennent à la nature des sens affectés, pour considérer seulement les différences psychologiques internes résultant des rapports de l'élément hallucinatoire avec la synthèse personnelle! Que de variétés originales et bien tranchées, depuis les hallucinations symboliques des scrupuleux, à peine estompées, imparfaitement extériorisées, à la fois conscientes[1], et rectifiées, jusqu'aux grandes hallucinations monoïdéiques des rêves émotifs que M. Janet a si magistralement analysées chez ses hystériques, en passant par les hallucinations des délires systématiques, conscientes mais non rectifiées et par les hallucinations à demi conscientes, à demi rectifiées, de l'ivresse légère du haschich ou de l'opium!

Enfin si nous examinions les facteurs susceptibles de déterminer la production du phénomène, nous ne trouverions pas une diver-

1. Je prends ici le mot *conscient* au sens où M. Janet l'emploie couramment et non au sens classique des aliénistes. Il semble préférable en effet de réserver ce terme pour les phénomènes psychologiques qui *sont connus de la personne* et de se servir du mot de *rectifié* pour les hallucinations, et, plus généralement, pour les troubles mentaux dont le sujet reconnaît la nature morbide.

sité moindre, ni moins déconcertante : affections des organes sensoriels, graves ou bénignes, depuis les lésions profondes de la cornée jusqu'au bouchon de cérumen obstruant et irritant le conduit auditif, tumeurs variées de l'encéphale, troubles congestifs, causes débilitantes comme la faim, la soif ou le froid, prolongation ou répétition exagérées d'une impression sensorielle, détente de l'esprit et jusqu'à la volonté, si le cas de Gœthe est authentique et s'il faut en croire le Dr Dagonet [1], il n'est pas de cause susceptible de troubler ou seulement de mettre en activité le système nerveux, central ou périphérique, qui ne puisse, le cas échéant, témoigner d'un certain pouvoir hallucinogène.

Il semble donc bien que les caractères de l'hallucination soient en effet trop nombreux et trop disparates pour s'accommoder d'une seule explication : des faits aussi divers ne pouvaient manquer d'engendrer les interprétations les plus variées.... Pourtant, lorsqu'on pénètre un peu avant dans l'examen des doctrines, leur apparente diversité ne tarde pas à s'effacer; bientôt même on croit découvrir que la plus considérable de leurs différences pourrait bien se ramener à celle des langues employées, et que psychologues, aliénistes, anatomistes se seraient fait de la difficulté à résoudre une idée très analogue et en auraient cherché la solution dans des directions très voisines. Mais si cela était, l'échec réitéré et la multiplication incessante des tentatives d'interprétation auraient une cause tout autre que celle que nous étions tentés de leur supposer : il faudrait admettre, sans doute, que la question a toujours été mal posée et qu'une méprise persistante a engagé la spéculation dans une voie sans issue.

C'est qu'aussi bien, sous son extrême richesse morphologique, l'hallucination offre à l'observateur un caractère essentiel, constant, qui, dégagé pour la première fois par Baillarger, a été désigné par lui d'un nom excellent : *l'extériorité spontanée de la représentation*. Qu'elle soit consciente ou inconsciente, acceptée ou rectifiée, symbolique ou littérale, éclatante ou terne, atrophiée ou épanouie, dans tous les cas nous y découvrons un élément identique : le sujet croit percevoir un objet extérieur, ou pour employer une formule qui ne paraisse pas exclure les hallucinations de la sensibilité générale,

1. Dagonet, *Traité des maladies mentales*, 1894, p. 65 et 533.

accuse une sensation en l'absence du facteur normalement requis pour la déterminer. Voilà le trait spécifique, voilà aussi le trait saillant de l'hallucination : tous les auteurs estimèrent avec raison qu'on expliquerait celle-ci si l'on expliquait celui-là. Mais en s'imposant à leur attention, il leur imposa du même coup une direction de recherches très déterminée. Cette extériorité, en effet, se présente à l'observation objective comme une propriété intrinsèque de la représentation qui en est affectée; l'esprit halluciné semble la percevoir immédiatement dans l'hallucination comme le sujet éveillé la perçoit dans la sensation ordinaire; *elle lui est donnée* comme une modalité constitutive de l'objet imaginaire; le problème leur parut donc se poser tout naturellement en ces termes : comment une de nos représentations peut-elle acquérir l'attribut de l'extériorité sans l'intervention du facteur physique qui le communique à la perception physiologique? Et tout naturellement aussi les réponses devaient revêtir deux formes suivant qu'on les demanderait à la psychologie ou à l'anatomie cérébrale.

Pour les auteurs qui ont fait appel aux considérations psychologiques, il ne pouvait guère y avoir de doute ni sur la nature de l'élément qui fait les frais de l'hallucination, ni sur celle de la transformation qu'il doit subir pour engendrer ce phénomène. Si en effet les concepts et les états proprement intellectuels nous semblent absolument inextensifs, l'image normale nous paraît au contraire, comme la perception dont elle dérive, localisée en quelque manière dans l'espace. Assurément nous *savons* qu'elle n'y est pas, mais nous l'y voyons cependant, quoique d'une façon moins précise, moins nette que la perception. Que faudra-t-il donc pour que nous éprouvions cette fausse perception qu'est l'hallucination? Tout simplement que les qualités sensibles de l'image se précisent et s'accusent; la localisation extérieure, qui en est l'expression, s'accusera du même coup et à un certain moment l'image aura rejoint la perception. Tel est le schéma de la conception psychologique. Certes les auteurs qui adoptent cette manière de voir diffèrent beaucoup et sur le nom qu'ils donnent à cette hypertrophie de l'image et sur la cause qu'ils lui attribuent : les uns la désignent sous le terme extrêmement vague d'intensité et la font résulter de l'activité normale de l'imagination, ou même, comme autrefois Brierre de Boismont, de la volonté; les autres la

regardent comme l'effet d'un développement automatique qu'ils rapportent à l'insuffisance des réducteurs et à la lésion du pouvoir d'arrêt, conçue elle-même de façons très diverses. Mais tous sont d'accord pour faire consister l'extériorité, caractère constitutif de l'hallucination, dans une transformation intrinsèque de l'image. Le sujet croit avoir affaire à une perception parce que l'image a subi une modification qui effectivement fait d'elle une perception. Pour suggérer une hallucination à une hystérique, dit M. Janet, par exemple, l'hallucination d'un mouton, il ne suffit pas de lui dire, même en criant très fort : « Il y a un mouton devant toi », il faut lui détailler les diverses parties du corps de l'animal; à un certain moment le sujet s'écriera spontanément : « C'est un vrai mouton ! » « La complexité de l'image, comme le montrait M. Souriau, a donné naissance à son objectivité[1] ». Et dans son dernier ouvrage, M. Janet « considère encore comme bien vraisemblable que c'est au nombre et à la richesse des images évoquées à propos d'une même idée qu'est dû le caractère de réalité apparente des hallucinations hystériques[2] ». Höffding, il est vrai, hésite à se prononcer : « c'est une question obscure, dit-il, que celle de savoir si les hallucinations et pseudo-hallucinations peuvent naître des représentations ordinaires (souvenirs) dont la force et la vivacité auraient été accrues ou si elles en sont complètement différentes ». Mais M. Dumas se rencontre avec M. Janet, et précisément à l'occasion d'une critique qu'il adresse à une autre théorie de l'auteur. La fonction du réel fait remarquer M. Dumas, dans le compte rendu de l'ouvrage que nous venons de citer, ne peut pas être suffisamment définie par la tension psychologique, car cette tension peut être très basse dans des états où le sentiment du réel existe au plus haut degré, comme par exemple dans les hallucinations : « évidemment, ajoute-t-il, le sentiment du réel tient surtout ici à l'intensité relative des images du rêve par rapport aux images plus atténuées de la veille[4] ».

Ces citations suffiront, je crois, pour illustrer la théorie psychologique. Cette théorie est-elle satisfaisante? On pourrait élever

1. *L'Automatisme psychologique*, 1889, p. 121 (F. Alcan).
2. *Les obsessions et la psychasthénie*, p. 492 (F. Alcan).
3. Höffding, *Esquisse d'une Psychologie*, traduction L. Poitevin, p. 193 (F. Alcan).
4. *Revue philosophique*, 1905, 2, p. 312.

tout d'abord quelques difficultés au sujet de l'assimilation tacite que les auteurs, et M. Janet, en particulier, paraissent établir entre l'*extériorité* et la *réalité* de l'hallucination. M. Janet semble penser que l'extériorité, engendrée par une complexité plus grande, engendre *ipso facto* la réalité. Or, très certainement ces deux attributs sont dans une relation assez étroite et le sujet, toutes choses égales, sera d'autant plus enclin à admettre la réalité objective de sa pseudo-perception qu'elle lui paraîtra plus nettement localisée au dehors. Mais cela n'est vrai que toutes choses égales et il s'en faut qu'on constate toujours une proportion rigoureuse entre la teneur sensorielle de l'image et ce que j'appellerais la conviction hallucinatoire[1]. Les tableaux évoqués dans l'ivresse du haschich ou de l'opium, s'il faut en croire Moreau de Tours, Baudelaire, Thomas de Quincey et tous ceux qui nous ont laissé des confidences sur ce point, ont une netteté et une vivacité extraordinaires, égales pour le moins à celles des représentations qui constituent la zoopsie du délire alcoolique; et pourtant, dans le premier cas, le sujet garde toujours une conscience légère et souvent même une conscience parfaite de la subjectivité des scènes présentes à son imagination; — il les voit extérieures mais les sait irréelles, — tandis que dans le second le malade accepte généralement sans réserve la réalité des formes immondes qui fourmillent devant lui. Et si, comme le prétend M. Souriau, la complexité de nos représentations était à nos yeux le critérium décisif de leur existence objective, les hallucinations de Nicolaï, dont j'ai parlé plus haut, auraient dû s'imposer à lui d'une façon irrésistible : ces fantômes qui se multipliaient, allant et venant dans l'appartement, causant entre eux ou avec le malade, présentaient toutes les conditions requises pour l'application du critérium. Et cependant Nicolaï ne fut pas un instant dupe de l'illusion : « une disposition d'esprit, nous dit-il sans s'expliquer davantage, me permettait de ne pas confondre ces

1. Suivant M. Janet, si les hallucinations des scrupuleux sont tenues pour irréelles par les malades, c'est que le contenu en est trop pauvre pour donner l'illusion de la réalité. Mais les hallucinations interviennent (quoique assez rarement), dans la mélancolie délirante — je ne parle que des hallucinations sensorielles — et sont toujours accompagnées, à un degré suffisant, du sentiment du réel : or ce que nous savons de la mentalité mélancolique, essentiellement caractérisée par l'indigence intellectuelle, ne nous permet guère de penser qu'elle puisse créer des hallucinations bien riches, ou même plus riches que celles des scrupuleux.

fausses perceptions avec la réalité ». — On pourrait multiplier les faits de cette sorte et approfondir l'objection; mais le vrai point de la discussion n'est pas là : il s'agit exclusivement de savoir si l'on définit convenablement l'extériorité de la représentation hallucinatoire en l'identifiant au plus haut degré d'intensité ou de complexité que puisse atteindre l'image sensorielle.

Une réponse décisive a été faite depuis longtemps : à chaque instant, à l'état de veille, nous pouvons voir nos images varier sous le rapport de l'intensité ou de la complexité, sans qu'il nous soit donné de constater une variation corrélative dans leur subjectivité. Nous penserons, je suppose, à un de nos amis d'une façon distraite et nous nous contenterons d'une représentation vague, indécise entre le concept et l'image proprement dite; puis une circonstance concrète, l'arrivée d'une lettre, ou la reviviscence d'un souvenir affectif viendra stimuler l'imagination visuelle et nous permettra d'évoquer l'image vive, colorée et précise de son visage : mais dans ce passage de la forme fruste à la forme achevée et parfaite, l'image ne présentera rien qui ressemble à un commencement d'extériorisation; pas plus que nous ne serons tentés de croire à la présence réelle de cet ami dans le milieu qui nous entoure, nous ne serons tentés d'y localiser son image : celle-ci, en enrichissant son contenu, a gardé intacte sa qualification subjective. Et, plus généralement, les représentations du visuel le mieux doué ne sont ni plus ni moins intérieures que celles du visuel le plus médiocre. Nous pouvons donc conclure que si nos images deviennent toujours plus vives quand elles subissent l'extériorisation hallucinatoire — comme on peut l'admettre avec quelques réserves — en revanche il n'est pas exact le moins du monde qu'elles tendent à s'extérioriser quand elles deviennent plus vives.

Il n'est pas douteux que le sentiment des difficultés inhérentes à la position psychologique ait contribué de bonne heure à en faire adopter une autre, en apparence toute différente : historiquement, en effet, la plupart des théories cérébrales procèdent de Baillarger et il serait intéressant de montrer tout au long, si c'en était le lieu, comment elles ont été inspirées par le besoin plus ou moins conscient d'harmoniser, en l'appauvrissant, la pensée très compréhensive, mais insuffisamment systématique du grand aliéniste. On se rappelle que Baillarger avait assigné à l'hallucination deux condi-

tions essentielles, le relâchement de l'attention et l'excitation interne des organes des sens (avec la suspension des impressions externes) : mais l'hétérogénéité de ces facteurs saute au yeux; comment leurs actions se combinent-elles? faute de pouvoir répondre à cette question les auteurs qui reprirent après lui l'étude du problème, négligèrent de plus en plus la considération du premier facteur pour attribuer au second seul la production de l'hallucination. Et le schéma de la conception physiologique est aussi simple que celui de la conception psychologique. Nous savons que le phénomène de la perception consciente correspond à la phase ultime du processus sensoriel, c'est-à-dire à l'ébranlement des centres. Nous savons d'autre part que chaque appareil nerveux a une façon uniforme de répondre à tous les excitants. Rapprochons ces deux idées et nous aurons la clef du problème. Car si les centres sensoriels, viennent à être provoqués par une excitation intracérébrale, tumeur, accident congestif ou tout autre trouble encéphalique, ils réagiront conformément à leur nature en faisant pénétrer dans la conscience une perception. L'hallucination est produite par l'irritation interne des centres sensoriels. C'est la théorie de Tamburini — et nous avons vu l'estime en laquelle la tient un aliéniste aussi autorisé que M. Séglas; — c'est, avec des variantes sans intérêt, celle d'un très grand nombre d'auteurs; elle leur a paru contenir tout ce qui est requis pour expliquer l'hallucination et en particulier ce caractère de l'extériorité spontanée dont la théorie purement psychologique ne parvient pas à rendre compte : comment en effet une représentation qui a la même condition essentielle que la perception véritable n'aurait-elle pas, aux yeux du sujet, l'aspect d'une véritable perception?

Mais si séduisante qu'elle soit, dans sa simplicité, cette solution ne résiste pas à la critique. Accordons à ses partisans l'hypothèse, parfois vérifiée, souvent toute gratuite, d'une irritation organique agissant sur la portion centrale de l'organe perceptif. Ils devront nous accorder à leur tour que cet excitant interne ne ressemble absolument en rien à l'excitation externe ordinaire. Jamais, par exemple, la pression exercée sur le centre auditif par une poussée congestive ou par une infiltration de tissu de sclérose n'y déterminera d'elle-même une activité systématisée comme celle qu'y produirait, je suppose, une phrase prononcée au dehors. Jamais

cette irritation organique interne ne pourra, avec ses seules ressources, créer de toutes pièces une perception complexe, c'est-à-dire une hallucination véritable. Il faudra donc qu'elle mette en jeu les ressources des centres, et tout son pouvoir n'ira qu'à solliciter l'activité des régions de l'écorce où sont déposées les images, à en relever si l'on veut l'énergie de fonctionnement, à faire passer celle-ci de la forme latente à la forme explicite. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle ne saurait avoir d'autre effet intelligible que de provoquer la reproduction des images dans la conscience et d'augmenter l'intensité de ces éléments? Qu'est-ce à dire enfin sinon que la théorie cérébrale de l'hallucination est purement et simplement la transposition anatomique, l'expression inconsciente et comme la forme larvée de la théorie psychologique? Sans préjudice des difficultés qui lui sont propres, et qu'il serait aisé de mettre en lumière, elle succombe donc comme celle-ci à l'objection préjudicielle : l'extériorité d'une représentation est tout autre chose que l'accroissement de sa complexité ou de son intensité.

Qu'est-elle donc enfin? il est évident que nous ne l'apprendrons pas si nous gardons la ligne de recherches ordinairement suivie. Nous devons trouver un autre point de vue. Ce changement de perspective nous est d'ailleurs facilité par une remarque générale : tous les auteurs qui ont étudié l'hallucination ont insisté, avec plus ou moins de force, sur l'importance des troubles mentaux qui enveloppent son apparition. Voyons donc si l'extériorité de la représentation hallucinatoire, inexplicable quand on considère seulement l'élément psychique qui la revêt, ne s'expliquerait pas au contraire par l'état psychologique du sujet à qui elle se manifeste.

« L'examen de la question, dit Baillarger, dans son célèbre mémoire de 1844, m'a conduit à admettre que l'exercice involontaire des facultés est toujours la condition la plus propre à la production des hallucinations. » Le relâchement de l'attention est en effet manifeste dans un grand nombre de cas; la suggestion hypnotique, au moyen de laquelle on peut obtenir des hallucinations si remarquables, consiste tout d'abord à briser les liens d'attention qui attachent l'esprit au monde extérieur et à ses propres idées. Mais il est une expérience privilégiée qui nous permet d'observer ce phénomène du dedans, pour ainsi dire : je veux parler de l'état hyp-

nagogique si précieux pour le psychologue par sa nature mixte entre la veille et le rêve, par le mélange, qui le constitue, d'automatisme et de conscience. Or si nous ne voyons pas la lésion du centre sensoriel engendrer l'hallucination, comme le veut Tamburini, nous pouvons, dans la période hypnagogique, voir les hallucinations se constituer avec la substance même de l'attention et de la conscience désorganisées. L'esprit, semble-t-il, commence par se détacher du réel et par poser en blanc le monde des rêves; il perçoit encore à demi les excitations extérieures, mais il ne les perçoit plus qu'à demi, il ne les sent plus qu'à la périphérie de lui-même; dans la clarté incertaine de cet état crépusculaire l'aspect des choses réelles se pervertit, s'exagère, et les formes surnaturelles commencent leur apparition; les images hypnagogiques se présentent manifestement pour remplir le vide créé par l'évanouissement du moi : ce sont les lutins qui viennent jouer dans la maison abandonnée. Baillarger, qui, avant Maury, a très bien décrit ces caractères, a très bien noté aussi que l'inertie complète de la volonté était la condition indispensable à l'éclosion des images hallucinatoires — et tout le monde a pu constater en effet qu'il suffisait quelquefois du mouvement de curiosité consciente suscité par l'une d'elles pour faire évanouir tout le mirage.

Sans doute le relâchement de l'attention n'est pas toujours aussi facile à constater; néanmoins il semble que l'analyse parviendrait à le dégager le plus souvent. C'est ainsi que l'hallucination d'Andral eut lieu le matin au réveil et l'on sait qu'avant de revenir à la veille parfaite l'esprit traverse un état très analogue à l'assoupissement hypnagogique, bien que moins accentué : de là peut-être ces sentiments d'étrangeté, d'étonnement à nuance métaphysique, qu'on peut observer parfois dans les instants immédiatement consécutifs au réveil. — Enfin Maury fait très justement remarquer — et il devait précisément cette remarque à l'introspection hypnagogique — que le relâchement de l'attention, nécessaire à la production de l'hallucination, peut être de très courte durée, « une seconde ou peut-être moins »; et Moreau de Tours croit que l'hallucination est toujours « le résultat d'un bouleversement général, mais rapide et instantané de l'esprit [1] ».

Et si maintenant nous nous rappelons ce qui a été dit plus haut

1. Moreau de Tours, *Du hachich et de l'aliénation mentale*, p. 210.

touchant les images de la veille et le défaut de toute proportion entre les changements de complexité de ces éléments et les variations de leur intériorité, nous serons autorisés sans doute à poser la loi suivante : quand l'attention reste la même, l'intériorité de l'image ne varie pas; quand elle se relâche, l'image acquiert, *ipso facto*, l'extériorité, pour la perdre de nouveau et instantanément dès que l'attention se rétablit. Il y a, à n'en pas douter, une relation intime entre les modifications de l'attention et celles de la subjectivité ou de l'objectivité des images. Mais cette relation tout empirique ne peut satisfaire l'esprit et le vœu du psychologue serait évidemment de lui substituer un rapport intelligible, ce serait de démontrer que *l'image sensorielle est nécessairement idéale lorsqu'elle s'éveille dans un esprit attentif, nécessairement extérieure quand elle s'éveille dans un esprit détendu.*

La difficulté serait évidemment insoluble si le relâchement de l'attention devait ajouter quelque chose à l'image; elle se trouvera au contraire posée d'une façon très favorable si cette dernière a déjà en elle tout ce qui est nécessaire pour faire une hallucination, si la suppression du pouvoir de contrôle n'est pour elle qu'une occasion de manifester ses virtualités. La première question que doit envisager le psychologue de l'hallucination, c'est donc, semble-t-il, celle de la nature de l'image considérée intrinsèquement et abstraction faite de l'influence que l'attention peut exercer sur elle.

Cette question a été moins examinée que résolue par l'accord tacite de tous les auteurs. L'image, dit-on, est la trace laissée par la perception. Mais cette définition, assez vague, peut être entendue de plusieurs façons et il ne semble pas que ce soit de la façon la plus exacte qu'on l'entende ordinairement. Il est manifeste que ceux qui définissent l'image comme la trace ou l'écho *affaiblis* de la perception n'envisagent plus dans cette dernière qu'un seul de ses éléments, l'excitation centripète; c'est le réveil, à l'état faible, de cette excitation, qui selon eux, constitue l'image : si bien que pour expliquer la transformation hallucinatoire de celle-ci, ils sont obligés de faire intervenir un facteur supplémentaire qui rende à cette sensation débile la couleur et la force de la sensation primitive, d'où enfin l'hypothèse d'une irritation organique agissant violemment sur le centre sensoriel... Mais pourquoi

donc oublier, quand on étudie l'image, ce qu'on sait fort bien quand on étudie la perception, à savoir que celle-ci est composée de deux éléments, un apport du monde extérieur et un apport du sujet, une excitation allant de la périphérie aux centres et une réponse des centres à cette excitation, une réaction mal connue encore de l'organisme psychophysique qui a pour fin d'assimiler cette sensation au moi, d'en faire un des moments de la personne identique? Or si l'image est la trace laissée par la perception, elle comprend comme celle-ci une réaction du sujet. Mais ce qui la distingue de la perception, c'est évidemment que cette réaction est une réaction *toute faite* : organisée par l'activité synthétique dans l'opération de la perception, elle n'a plus qu'à jouer à la façon d'un mécanisme tout remonté : l'image sensorielle est un réflexe d'une nature spéciale, mais c'est un réflexe. Le sujet en qui elle se réveille n'est donc pas simplement un esprit sollicité par une excitation afférente, de même espèce, mais plus faible que celle qui constitue la sensation : c'est un esprit qui *répète automatiquement* la réaction effectuée jadis volontairement pour percevoir la sensation et qui, par conséquent, se trouve placé en fait dans une attitude qualitativement identique à celle du sujet qui perçoit; ce qui se ranime en lui, ce n'est pas seulement un système de qualités sensibles qui auraient besoin, pour lui paraître extérieures, d'atteindre un certain degré de saturation : c'est, en plus de ces qualités, un sentiment, une *persuasion immédiate d'extériorité* : ce sujet voit et entend. Qu'est-ce à dire? et l'hallucination ne consiste-t-elle pas précisément à voir ou à entendre sans y être invité par une excitation venue du dehors? L'individu en qui se reproduit une image sensorielle est donc halluciné...., il serait évidemment halluciné si une force étrangère n'intervenait pas pour modifier la situation.

Mais remarquons comme le problème a changé de forme! Il ne ne s'agit plus en effet de savoir pourquoi, exceptionnellement, nous pouvons prendre une de nos images pour une perception, mais pourquoi toutes nos images ne nous apparaissent pas comme des perceptions, pourquoi l'attention nous empêche normalement d'être hallucinés.

Le nom de Taine et sa théorie des *réducteurs* reviennent naturellement ici à la mémoire; nous devions nous attendre d'ailleurs à retrouver sur notre chemin les théories réfutées dans la partie cri-

tique, car une conception de l'image hallucinatoire implique une conception corrélative de l'image normale : mais c'est cette corrélation même qui nous dispensera d'une nouvelle réfutation. Taine considère l'hallucination comme une image à qui les circonstances ont permis de développer sa force expansive et de reprendre le volume et la vivacité de la perception : l'image normale ne sera donc pour lui qu'une image plus terne, plus pauvre que l'hallucination : mais si nous avons refusé d'admettre qu'on pût différencier l'hallucination par rapport à l'image normale en appelant la première une image plus riche que la seconde, nous ne pouvons pas admettre davantage, cela va de soi, qu'on détermine convenablement l'image normale en la considérant comme une représentation plus pauvre, plus *réduite* que l'hallucination.

Ajoutons d'ailleurs que la façon même dont Taine se représente le mécanisme de la réduction ne correspond pas rigoureusement aux faits. Selon lui, en effet, si nos images sont ordinairement faibles et décolorées c'est qu'elles doivent partager la conscience avec les perceptions dont l'éclat plus intense fait pâlir le leur. Mais cette explication ne convient qu'aux rêves du sommeil naturel, quand le cerveau a cessé de recevoir les excitations du dehors; elle ne saurait s'appliquer aux hallucinations suggérées pendant l'état de veille, aux hystériques dont tous les sens sont largement ouverts sur le monde extérieur. M. Janet, il est vrai a rectifié et précisé sur ce point les idées de Taine. Pour que des phénomènes, fait-il remarquer, puissent s'opposer les uns aux autres, « il ne suffit pas qu'ils soient simultanés; il faut qu'ils soient réunis dans une même conscience »[1]. Mais les hallucinations *rectifiées* ne sont telles précisément que parce que le sujet réunit dans une même conscience l'objet imaginaire et le milieu réel. Moreau de Tours nous a laissé la jolie description d'une hallucination qu'il éprouva un jour qu'il avait pris du haschich. Il se trouvait en visite dans un salon parisien, lorsque l'ivresse fit revivre en lui un épisode de son voyage en Égypte; il réentendit très nettement le chant des bateliers ramant sur le Nil; il rêvait, nous dit-il, et cependant conservait ses rapports naturels avec ce qui l'entourait; « la meilleure preuve c'est que je répondais avec la présence d'esprit la plus entière aux

1. G. Janet, *État mental des hystériques*, II, p. 53.

questions mêmes que l'on m'adressait au sujet des chants que je disais entendre ».

Les auteurs qui se sont représenté la fonction de l'inhibition réductrice sous cette forme tout extérieure et mécanique, auraient bien dû s'aviser d'une difficulté plus grave encore. Si le polyïdéisme explicite est nécessaire pour empêcher les images de se dérouler automatiquement, pourquoi ce déroulement ne se produit-il pas dans un état bien connu de la veille où l'esprit réalise, autant qu'il est en lui, l'unité monoïdéique, je veux parler de l'attention spontanée appliquée à un système d'idées, comme dans le cas du savant absorbé par la recherche d'un problème et qui cesse de percevoir les excitations extérieures ? Vu du dehors, ce sujet ne se distingue pas du rêveur somnambulique dont la conscience est remplie tout entière par une seule idée : cependant les modes d'activités qu'ils réalisent l'un et l'autre sont situés aux deux extrémités de la hiérarchie des fonctions psychiques et personne ne songe plus aujourd'hui à rapprocher, comme M. Ribot l'avait fait jadis, le monoïdéisme de l'attention du monoïdéisme de l'extase. Mais comment les distinguer? La conception qui voit dans la subjectivité des faits psychiques le résultat en quelque sorte physique des réactions exercées par les éléments de l'esprit les uns sur les autres et comme l'oblitération de leurs qualités sensibles ne nous en fournit pas le moyen : elle ne peut donc pas nous découvrir non plus la fonction psychologique dont l'exercice normal a pour effet d'inhiber la nature hallucinatoire de l'image sensorielle ou plus généralement d'idéaliser les processus subjectifs[1]. Mais reprenons sous une forme plus précise et plus concrète l'objection qu'on vient de lire.

Voici d'une part, dans un cercle spirite, un médium qui écrit sous la dictée de saint Vincent de Paul une dissertation

1. On doit reconnaître toutefois qu'il y a dans la conception de Taine une certaine part de vérité. Souvent l'intervention de la perception suffit à apaiser l'imagination automatique. Un sujet a des hallucinations visuelles dans l'obscurité, on apporte de la lumière et tout rentre dans l'ordre. Mais dans un autre cas, rapporté je crois par le Dr Ball, c'est au contraire l'excitation lumineuse qui fait apparaître les hallucinations de l'ouïe. Il est facile de concilier ces observations contradictoires en admettant que la perception agit — quand elle agit — comme un stimulant énergique de l'attention, comme un tonique de l'écorce cérébrale; elle joue vis-à-vis du sens du réel le rôle d'un révulsif; c'est à peu près ainsi qu'une mauvaise nouvelle dégrise un homme ivre. — Sur l'insuffisance de la théorie de Taine on consultera avec fruit un article de M. Maldidier dans le nº de mai 1905 de la *Revue philosophique*.

quelconque sur la charité, ou bien voici une hystérique suggestionnée qui décrit à M. Janet le spectacle auquel elle croit assister; il s'agit de l'assaut d'un château fort au moyen âge, le récit est conduit avec beaucoup de verve, l'illusion est parfaite; — et voici d'autre part un écrivain qui dans un roman raconte une scène identique à celle que décrit l'hystérique ou qui prête à un de ses personnages des sentences morales analogues à celles que saint Vincent de Paul inspire au médium. La différence la plus saillante qui apparaisse tout d'abord entre les deux sujets anormaux et le sujet normal est précisément celle qui nous intéresse : chez ces trois sujets ce sont des processus idéaux qui se développent, mais chez les deux premiers leur idéalité est méconnue, chez le troisième elle est perçue. D'où vient cette différence? On ne peut évidemment pas en chercher la raison dans le contenu des processus dont il s'agit : par hypothèse ce sont les mêmes idées qui se développent dans les divers esprits. Pourquoi donc ces idées apparaissent-elles aux uns comme l'expression d'une réalité immédiate, à l'autre *comme des idées, ce qu'elles sont véritablement*? La théorie courante serait tout particulièrement inadmissible ici, car l'expression d'intensité, déjà vague, lorsqu'on l'applique à une image, n'a plus aucun sens lorsqu'on l'applique à une idée; d'autre part l'écrivain, parvenu à un certain degré de concentration mentale, peut perdre lui aussi, dans une certaine mesure, la conscience du monde extérieur.

Sera-t-il donc dans un état monoïdéique? Non, son esprit est polyïdéique, comme celui de l'homme bien portant dont tous les sens communiquent avec le dehors; mais il l'est d'une façon toute particulière; les idées qui se développent en lui, pour n'être pas mises en relation avec la perception du monde extérieur, ne sont pas isolées pourtant dans sa conscience, comme les idées qui forment la trame du rêve somnambulique : elles sont rattachées à quelque chose de plus profond, à un élément non phénoménal de la vie de l'esprit, *l'attente efficace de leur apparition*, *la volonté de les développer*. Le romancier *s'est proposé* de susciter en lui ces idées et le sentiment de cette résolution persiste pendant tout le travail; il sait continuellement d'où il vient et où il va; mais ni le médium, ni l'hystérique n'ont eu l'intention de raconter ou d'écrire ce qu'ils ont écrit ou raconté; c'est d'eux-mêmes et automatiquement que

les processus intellectuels se sont mis en branle dans leur esprit; à la vérité ces processus sont bien régis par une idée (l'idée d'un château fort qu'on attaque ou de quelque chose à dire sur la charité) mais cette idée directrice fait corps avec le développement qu'elle dirige, comme l'idée de construire son nid est mêlée au système de mouvements par lesquels l'oiseau le construit en effet : chez le sujet normal l'idée directrice est abstraite du processus dirigé et la conscience est dédoublée en activité surveillée et en activité surveillante, celle-ci suscitant, contrôlant et rectifiant celle-là.

Mais cette différence téléologique n'est-elle pas la raison de la différence morphologique qu'il s'agissait d'expliquer? Poser la question, c'est évidemment la résoudre. Comment le sujet qui sent ses idées lui venir de lui-même pourrait-il croire en même temps qu'elles lui viennent du dehors? La perception de l'idéalité ne fait qu'un avec le sentiment de subjectivité qui exprime lui-même immédiatement la subordination du processus intellectuel à une idée directrice. Nous pouvons donc rejeter le critérium proposé par M. Souriau. Ce qui constitue à nos yeux l'idéalité de nos idées, ce n'est pas leur moindre richesse par rapport à la perception, mais leur dépendance sentie à l'égard de notre volonté. Nous savons que notre corps est à nous parce que le mouvement de nos membres suit aussitôt la représentation kinesthésique, et nous savons que nos idées sont nôtres exactement pour la même raison.

Il ne sera pas nécessaire, je crois, de démontrer bien longuement que l'idéalité de l'image sensorielle se déduit comme un cas particulier de cette loi générale. Rappelons-nous comment le problème se posait. L'image n'est pas seulement la reviviscence des qualités sensibles, ou de l'excitation centripète, mais la répétition de la réaction complexe par laquelle l'organisme avait répondu à cette excitation. Elle est en définitive la reproduction d'une perception, et néanmoins le sujet en qui elle s'éveille se rend compte qu'il ne perçoit pas véritablement; il sait qu'il ne perçoit pas en réalité et pourtant il se trouve placé en fait dans l'attitude de la perception.... Mais cette dernière expression est-elle bien exacte ou du moins ne suffirait-il pas de la modifier insensiblement pour jeter un jour inattendu sur la question? Qu'arriverait-il en effet si le sujet qui *se trouve placé* en fait dans l'attitude de la perception, s'était placé *de*

lui-même dans cette attitude, s'il l'avait prise sans provocation du dehors, mais à la suite d'une démarche libre et *sentie comme telle*, de son esprit? Nécessairement il reconnaîtrait la subjectivité de son attitude et celle-ci, bien qu'intrinsèquement identique à la perception lui apparaîtrait comme une perception sans objet. Les processus intellectuels que nous avons examinés tout à l'heure étaient perçus comme idéaux en raison de leur subordination sentie à une idée directrice : de même cette réaction particulière qu'est l'image sensorielle sera nécessairement perçue comme idéale si le sujet sent qu'il l'a effectuée parce qu'il l'a voulu, parce qu'il a eu préalablement l'idée de l'effectuer. Mais inversement si le sujet, pour reprendre l'expression employée plus haut, *se trouve placé* dans l'attitude mentale de la perception, sans avoir senti l'intention préalable *de s'y placer*, rien ne lui permettra de dominer sa propre situation psychologique, de l'apprécier, d'en reconnaître la signification symbolique : il l'acceptera passivement, si l'on peut dire; il la prendra dans son sens littéral, il sera halluciné.

A priori donc, l'idéalité de l'image sensorielle serait bien un effet de la fonction que nous avons étudiée tout à l'heure dans la plus explicite de ses manifestations. Et qu'elle le soit effectivement, c'est ce que vérifie encore l'observation, tant normale que pathologique. La chose est évidente, tout d'abord, pour les images volontairement évoquées. Mais les cas de ce genre sont les plus rares et l'immense majorité des images sensorielles semble se présenter spontanément, sans effort appréciable de ma part.... Sans doute, mais il existe dans l'image normale un caractère bien remarquable, qu'on a négligé avec beaucoup d'autres : je veux parler du sentiment intellectuel qui accompagne son apparition. Si on l'examine de près on lui trouvera une signification psychologique beaucoup plus importante que celle qu'on peut attribuer aux caractères tout négatifs de la faible intensité et de la privation de l'extériorité spatiale. Qu'elles soient péniblement appelées ou qu'elles surgissent sans que j'aie paru y penser le moins du monde, les images normales ne me surprennent en effet jamais, elles ne me causent jamais, fût-ce à un degré infinitésimal, le sentiment spécifique d'intérêt qui s'attache aux excitations venues du dehors. Il est impossible de s'intéresser soi-même en se racontant des histoires et le plaisir de la création artistique n'a rien de commun avec celui du rêve. Flau-

bert, qui eut des hallucinations, nous l'a attesté et la volupté qu'il éprouva à évoquer les scènes les plus pittoresques de *Salammbô* était à coup sûr bien différente de celle que sentit Thomas de Quincey, le jour où sous l'influence de l'opium, il se crut transporté au milieu des sables de l'Égypte et vit défiler devant lui une légion romaine. L'exercice de l'imagination à l'état de veille peut nous procurer des émotions de différentes sortes, comme la joie active de l'invention et de la difficulté vaincue, ou bien, ce qui est plus proprement le cas de la rêverie, comme ce sentiment complexe où le charme qui accompagne d'ordinaire le jeu libre et spontané de nos facultés s'associe à ce contentement particulier que nos tendances affectives trouvent dans l'évocation idéale de leur objet : mais ce qu'il ne saurait nous donner, c'est *l'intérêt de curiosité* que les moindres hallucinations, les plus vagues images hypnagogiques recèlent déjà tout entier. Si spontanément qu'elles apparaissent, les images de la veille nous semblent toujours venir de nous, comme si nous les avions appelées sans le savoir, comme si, en définitive, l'effort d'évocation, au lieu de se manifester sous son véritable aspect, se transposait et s'exprimait objectivement par ce caractère d'insipidité psychologique (c'est quelque chose d'analogue, semble-t-il, à ce qui se passe dans le phénomène de la vision où les sensations musculaires s'effacent derrière la perception des formes qu'elles rendent possible). Mais ne sait-on pas en effet, que si l'attention volontaire se réalise assez rarement, par contre, l'attention spontanée, pendant la veille, ne se relâche jamais tout à fait? Quand le sujet ne s'adapte pas explicitement, du moins comme Höffding le remarque, est-il toujours prêt à s'adapter, et cette préparation aux réactions éventuelles, cette inquiétude d'adaptation, si l'on peut dire, se traduit par un sentiment très perceptible de tension et de subjectivité : c'est ce dernier qui constitue le ton fondamental de la veille et qui imprègne d'une teinte générale d'idéalité, toutes nos associations d'idées et toutes nos images.

L'un des aspects les plus remarquables de ce sentiment, est celui que James a appelé le *sentiment de passage*, c'est-à-dire l'impression qu'a le sujet de passer d'un état à un autre par un mouvement continu et harmonieux. Mais si l'hallucination est produite par un affaissement de la tension mentale, elle doit, dans tous les cas, qu'elle soit consciente ou non, rester de quelque manière en

dehors de la synthèse personnelle. Et c'est bien, en effet, ce que l'on constate. Non seulement elle envahit brusquement la conscience, à la façon d'un processus afférent, sans lien logique ou subjectif avec les pensées qui la précédaient, mais elle se distingue encore de la perception, à laquelle elle ressemble sur ce point, par un caractère original qui contribue à lui donner sa physionomie absolument spécifique : son extériorité dans l'espace se double en quelque sorte d'une extériorité spirituelle, d'une *extériorité au moi*. C'est ce que Marillier a très bien noté sur lui-même : « Les souvenirs que j'ai gardés de mes hallucinations, dit-il, sont nettement séparés de tous les autres; ils ne sont point liés entre eux ni aux autres événements de ma vie psychologique.... Il me faut un effort pour me considérer comme le sujet de ces phénomènes tant est grande l'incohérence qui existe entre eux et les autres événements de ma vie mentale[1] ».

Enfin, une dernière remarque me paraît également confirmer la thèse. Si en effet l'image subjective est telle parce que le sujet la suscite lui-même, au cours d'un travail plus ou moins explicite d'accommodation, elle doit obéir à cette loi biologique très générale qui veut que tout système, physiologique, psychologique ou social, sacrifie une partie de son contenu pour se concerter avec d'autres, en vue d'une action plus large et plus harmonieuse. L'image normale sera donc normalement plus faible, plus pauvre de contenu que l'image hallucinatoire : ces caractères tout négatifs dérivent de sa subjectivité s'ils ne la constituent pas. Plus la tension psychique s'élèvera et plus par conséquent les qualités sensibles s'atténueront, plus l'image elle-même tendra à s'effacer devant le concept qui remplit d'une façon plus parfaite la même fonction et qui n'est en somme que la subjectivité même de l'image dégagée dans toute sa pureté. Or on sait quelle intensité et quelle fréquence revêtent dans le délire de persécution les hallucinations de l'ouïe. Elles sont en rapport avec le trouble fondamental de la perception morale qui, suivant une vue si suggestive de M. Janet, constitue l'essence de cette maladie. Mais a-t-on pris garde à ce fait que les images auditives verbales étaient assez rares dans notre vie normale? Et cependant l'adaptation morale, dont elles paraissent l'instru-

1. Étude de quelques cas d'hallucinations observées sur moi-même, *Revue philosophique*, 1886-1, p. 205.

ment, s'exerce presque sans relâche. Il est rare que nous prenions une décision un peu importante sans nous représenter l'appréciation que certaines personnes porteront sur elle; mais si précise et si efficace que soit cette évocation, l'image auditive n'apparaît généralement pas. Je puis imaginer par avance une démarche que je compte faire auprès d'une personne déterminée, la réaction émotive ou intellectuelle que cette démarche provoquera chez elle, la réponse qu'elle me fera, ce que je répondrai à cette réponse, en un mot me livrer à un travail complexe et minutieux d'adaptation morale et cependant ne rien entendre [1]. Ainsi la pensée sociale du persécuté qui ne s'adapte plus est extrêmement bruyante, la pensée sociale de l'homme bien portant est silencieuse. — Et il serait facile d'établir, d'une façon plus générale, que le nombre et l'intensité des images sensorielles augmentent dans notre esprit à mesure que sa puissance de coordination s'affaiblit.

Si la conception que nous venons d'exposer est exacte elle devra fournir une base rationnelle à la classification et à l'étiologie des hallucinations.

Nous saurons combien il y a d'espèces fondamentales d'hallucinations quand nous saurons combien il y a de modes fondamentaux de désagrégation spirituelle, combien l'esprit humain a de façons essentielles de se briser sous les coups de la maladie, quand nous aurons déterminé les principaux plans de clivage de la personnalité. Et nous connaîtrons d'autre part les conditions particulières, qui, parmi tous les troubles possibles, font surgir précisément l'hallucination, quand nous saurons quelle utilité et quelle signification antitéléologique présente, dans chacun de ces processus pathologiques, la mise en jeu de l'imagination automatique.

Une telle classification est évidemment bien loin de nous. Pourtant il est impossible de ne pas signaler une division qui s'ébauche dans les profondes analyses de M. Janet. La psychogenèse comparée des idées fixes hystériques et des obsessions psychasthéniques

1. Dira-t-on que le fait peut s'expliquer autrement et que les images verbales dont nous nous servons en pareil cas sont, de préférence, les images articulatoires? du moins faudrait-il avouer que leur volume est bien faible au prix de celui qu'elles atteignent dans la *conversation mentale* des mélancoliques, ou dans le phénomène de la *chique verbale*, sans parler des impulsions proprement dites à la parole.

semble révéler deux mécanismes morbides bien différents. Dès le premier coup d'œil ces deux manifestations pathologiques paraissent très dissemblables. Tandis que le contenu des premières, en effet, varie d'un esprit à l'autre, comme l'expérience même des sujets, les secondes se rapportent à un très petit nombre d'objets qu'on retrouve identiques chez tous les malades. D'autre part les idées fixes hystériques sont inconscientes ou tendent normalement à le devenir; les obsessions sont conscientes [1], et leurs progrès n'altèrent pas ce caractère : il est visiblement spécifique. Si maintenant on cherche la raison de ces différences morphologiques, on constate que les idées fixes sont essentiellement produites par le développement spontané, autonome, d'un élément de l'esprit : ce développement se faisant en dehors du moi, doit logiquement aboutir à la constitution d'un accident subconscient. Mais la maladie du scrupule a une origine beaucoup plus grave : elle consiste primitivement dans une altération générale et *sentie* des fonctions spirituelles et l'obsession n'est que l'aboutissant d'un long travail de l'esprit sur cette impression permanente et progressive de mauvais fonctionnement intellectuel. Elle doit donc être consciente par essence, comme par essence l'idée fixe hystérique sera subconsciente.

Et l'on voit tout de suite que cette distinction est susceptible d'une certaine généralisation. Bien des troubles mentaux tels que le délire alcoolique, l'excitation maniaque, où l'état que M. Janet a appelé « le règne des perceptions » semble atteindre à sa plus haute expression, l'ivresse du haschich ou de l'opium, les hallucinations dites de l'état de santé, les rêves hypnagogiques, etc., quoique très différents des accidents hystériques, semblent produits comme eux par l'automatisme spontané des réflexes intellectuels, ou, pour employer une expression de M. Paulhan, par l'activité indépendante des éléments de l'esprit. Mais il est manifeste, d'autre part, que le scrupuleux est sur le seuil de la vésanie et sans parler des nombreuses observations de malades qui ont versé dans l'aliénation proprement dite, la seule analyse psychologique suffirait à montrer l'identité profonde des deux affections. L'idéation morbide chez le persécuté, le mélancolique, le mégalomane, est sus-

1. Je rappelle que le mot est pris ici au sens de M. Janet et signifie *connu de la personne*.

citée visiblement, comme chez l'obsédé, par la perception des troubles mentaux; elle a pour but de mettre la croyance en harmonie avec l'état de la cœnesthésie spirituelle; les hallucinations vésaniques, conscientes comme les obsessions scrupuleuses, ont la même valeur symbolique.

L'esprit humain n'aurait en définitive que deux façons essentielles d'être halluciné parce qu'il n'aurait à sa disposition que deux diathèses morbides principales, correspondant à l'altération de ces deux aspects de l'activité psychologique que M. Janet a appelés la *synthèse mentale* et la *fonction du réel.* Les hallucinations de la première famille seraient caractérisées par la tendance à sortir du moi ou si l'on préfère à établir la conscience monoïdéique, — et la psychologie appliquée de l'hallucination aurait à chercher pourquoi cette tendance n'aboutit pas également dans toutes les hallucinations de cette espèce, pourquoi l'hystérique réalise si facilement le monoïdéisme conscient et « tombe dans une idée comme dans un trou » suivant le mot d'une malade de M. Janet, tandis que, par exemple, dans l'ivresse du haschich, le monde réel transparaît presque toujours derrière le rideau léger du rêve; — les hallucinations de la seconde famille auraient pour caractère spécifique de se former au cœur même du moi, quand celui-ci a subi depuis longtemps déjà l'imprégnation vésanique; on devrait les considérer comme des efflorescences tardives du sentiment d'incomplétude, comme l'une des phases embryogéniques de la personnalité délirante.

Un fait capital souligne la différence de ces deux dispositions morbides en même temps qu'il jette un jour remarquable sur la question de l'étiologie : c'est l'aptitude singulière des sujets de la première catégorie, et l'inaptitude non moins accusée de ceux de la seconde à recevoir la suggestion. Chez les malades caractérisés par le déliement de la synthèse mentale il devra suffire, semble-t-il, de la moindre excitation, de la plus légère chiquenaude, pour faire rouler les images sur la pente du développement automatique. Et c'est en effet ce qu'il serait facile de montrer par des exemples nombreux. Je me contenterai de signaler le plus typique qui nous est fourni par l'ivresse du haschich ou de l'opium. On dirait que dans cet état, l'esprit est constitué à un moment donné par une sorte de susceptibilité hallucinatoire généralisée, si bien que le moindre

heurt, le plus insensible frôlement de la réalité suffisent à lui faire jeter des gerbes d'hallucinations. Quelquefois même le seul mouvement de la pensée consciente réussit à transformer en spectacles extérieurs les idées ou les images qu'elle rencontre en chemin, de telle sorte que le sujet éprouve le sentiment curieux d'être lui-même la cause de ses hallucinations. « Une espèce de sympathie, dit T. de Quincey, s'établissait entre l'état de rêve et l'état de veille... Tout les objets qu'il m'arrivait de me retracer volontairement dans l'obscurité étaient aussitôt transformés en apparitions[1] .» Il me semble que c'est par une disposition de cette sorte qu'il faudrait expliquer, le cas échéant, les observations d'hallucinations déterminées par la volonté. — Mais le défaut de plasticité hallucinatoire n'est pas moins remarquable chez l'aliéné et le scrupuleux : ces malades ont les hallucinations qu'il leur plaît d'avoir et non celles qu'il plairait au magnétiseur ou aux circonstances de leur donner; et quand on songe à la facilité avec laquelle tous les sens se prennent les uns à la suite des autres chez l'hystérique, il paraît étrange qu'un persécuté puisse entendre, pendant des années, les mêmes voix l'injurier, sans jamais apercevoir le visage de ses insulteurs. (Certains malades parlent eux-mêmes de leurs « invisibles ».)

Ces considérations font voir suffisamment, je crois, quelle distance infinie nous aurons encore à franchir pour arriver à l'explication intégrale de l'hallucination. Les physiologistes, comme Tamburini, qui voulaient rattacher ce phénomène à une lésion des centres nerveux obéissaient au fond à un instinct juste; mais s'ils ont eu la notion du but à atteindre, celle des intermédiaires à parcourir leur a étrangement manqué. Pour expliquer cérébralement l'hallucination, il faudrait savoir à quelles variétés différentes d'activité nerveuse correspondent l'exécution *automatique* et l'exécution *intentionnelle* d'une même opération mentale; connaître le substrat anatomique de l'hallucination ce serait en définitive connaître l'organe fonctionnel de l'association systématique, de la finalité psychique. Et ce n'est pas assez dire : puisqu'il existe deux espèces bien différentes d'hallucinations, on ne pourrait obtenir une représentation corticale de chacune, qu'autant qu'on aurait préalablement rapporté à deux modalités bien définies du fonc-

1. Cité par Moreau de Tours, p. 187.

tionnement de cet organe les deux fonctions psychologiques de la synthèse mentale et de la fonction du réel. L'état cérébral d'un persécuté qui entend des voix ressemble probablement davantage à celui d'un timide, pendant une crise d'intensité moyenne, qu'à celui d'un rêveur somnambulique à qui l'on a suggéré une hallucination auditive (le souci excessif du *qu'en-dira-t-on*? ne peut-il pas être considéré chez le timide comme la forme embryonnaire des hallucinations de l'ouïe?).

Nous n'entrevoyons même pas le moment où la finalité psychologique et la finalité cérébrale se rejoindront dans l'unité de la biologie absolue; tout ce que l'on peut dire c'est que ce moment viendra d'autant plus vite que les spécialistes de chaque science s'interdiront plus scrupuleusement d'empiéter sur la spécialité voisine. La psychologie contemporaine poursuit d'ailleurs un but clairement défini : fidèle à la méthode des sciences de la vie que M. Goblot a si bien formulée [1], elle s'efforce de montrer, dans l'objet qu'elle étudie, la tentative la plus complexe de l'être vivant pour s'adapter au monde, la forme la plus éminente de cette mystérieuse inquiétude, de ce malaise inconnu qui sont au fond de notre être et probablement de toutes choses. C'est à cette méthode que j'ai essayé de me conformer en caractérisant l'hallucination comme une désagrégation spécifique de la conscience personnelle. Car la conscience personnelle est le *lieu* même de la finalité, le témoin de la création biologique : *optimum* vers lequel gravitent toutes nos opérations mentales, elle est l'intelligibilité même de notre pensée qui ne comprendra sa propre activité qu'autant qu'elle l'envisagera tout entière comme une approximation de cet idéal téléologique. La détermination parfaite de cette grande fonction, à peine esquissée aujourd'hui, sera la tâche suprême des psychologues de l'esprit humain.

L. Dupuis.

1. Voir notamment la thèse sur la « Classification des sciences » et les articles « Fonction et finalité » dans la *Revue philosophique* (1899).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Eug. Dupréel. — Essai sur les catégories. Bruxelles, Lamertin, 1906. 1 vol. in-8°, 140 p.

Cette thèse de doctorat, présentée à l'Université libre de Bruxelles, témoigne d'une puissance d'abstraction peu commune et d'une remarquable vigueur d'esprit. Elle a pour objet « d'assurer au mot de catégorie une signification rigoureuse et de rechercher les propriétés fondamentales de la notion ainsi désignée » (Introduction); mais elle aboutit en réalité à montrer que si l'explication d'un phénomène quelconque conduit à poser les catégories dans leurs rapports mutuels, celles-ci, grâce à leur nature relative qui les fait s'affirmer indéfiniment les unes des autres, constituent un système infini, de telle sorte que l'enchaînement dialectique de l'explication ne se termine jamais ni à des termes derniers posés comme limites infranchissables, ni à une régression ramenant au point de départ ou tournant en cercle. C'est une thèse essentiellement dogmatique.

Mais M. Dupréel ne nous expose pas sa propre doctrine sans la rapprocher des théories d'Aristote, de Kant et de Renouvier. Il commence par donner de celles-ci une analyse pénétrante qu'il termine par ce résumé : « Le problème des catégories, tel qu'il est historiquement posé, est le problème des rapports de la connaissance et du réel (Aristote), ou simplement le problème général de la connaissance (Renouvier), ou encore le problème des rapports de la connaissance avec ce qui nous est donné (Kant). Dans ce dernier cas, si le réel comporte ou peut comporter, outre le donné, quelque chose d'autre, c'est la solution du problème de la connaissance qui doit nous le faire savoir (p. 96). Enfin, dans un chapitre qui sert de conclusion, l'auteur apprécie, par rapport à sa propre doctrine, les systèmes d'Aristote, de Kant et de Renouvier. C'est du système de Renouvier qu'elle est le plus voisine, en ce sens que, pour lui aussi, le problème des catégories est le problème général de la connaissance; mais il critique avec une rigueur toute juvénile la solution de son devancier. Il trouve « dans le personnalisme une erreur analogue au matérialisme » (p. 135), puisqu'il consiste à poser le psychologique comme absolu, « absurdité... mise en pleine lumière par la hiérarchie des catégories ». Et cependant Renouvier avait bien compris que les catégories, si elles sont les lois fondamentales de toute la connaissance,

se régissent mutuellement et s'affirment les unes des autres, et il avait été conduit à cette généralisation du rôle des catégories, par l'analyse de la relativité dont il a reconnu l'universalité en réfutant la chose en soi. « Mais si le principal mérite du système néocriticiste est d'avoir généralisé la notion de catégorie et d'avoir reconnu la nature des liens qui unissent les catégories entre elles, il s'en faut que ce système se soit développé autant qu'il l'eût fallu dans la direction découverte » (p. 132).

En faisant ainsi le tour, pour ainsi dire, de la thèse que nous étudions, nous avons déjà pu entrevoir la doctrine de l'auteur. Il l'expose dans deux chapitres intitulés, l'un « Universalité et nécessité », l'autre « L'ordre et les catégories ». Dans le premier, il détermine, comme il se l'était d'abord proposé, « les propriétés fondamentales de la notion de catégorie », ou des catégories elles-mêmes, et dans le second, il essaie de donner une idée d'un système des catégories en les rangeant selon les trois *ordres* qui ont le plus d'importance pour la philosophie, à savoir la généralité logique, la nécessité et l'intelligibilité. Il y aurait sans doute beaucoup d'autres ordres à considérer, et quelques-uns fort importants, comme la hiérarchie d'idées auxquelles aboutissent les jugements moraux et esthétiques; mais les exemples choisis suffisent pour faire comprendre que « la métaphysique consiste dans la combinatoire des catégories et que l'explication du réel en est un corollaire » (p. 125). Et M. D. venait déjà de dire que « la classification de ces ordres marquerait un stade très avancé de la métaphysique pure » (p. 124, note).

Sans prétendre résumer un travail qui pècherait plutôt par excès de concision, je voudrais donner du moins une idée de la méthode qui est ici l'essentiel, de la *dialectique* avec laquelle, en définitive, se confond pour M. D. la métaphysique ou la philosophie. C'est la méthode analytique. L'auteur suppose le problème résolu, et de cette solution : « les catégories sont ce qui conditionne toute connaissance », il remonte par degrés à la démonstration de l'existence des catégories par la détermination des caractères qu'elles doivent avoir comme conditions de toute connaissance, et ensuite à la connaissance des rapports qu'elles ont les unes avec les autres, des systèmes, enfin, qu'elles forment. D'abord, *si* les catégories sont ce qui conditionne toute connaissance, tout ce qui nous est donné, toute réalité connue ou à connaître doit avoir un rapport avec elles; elles sont donc *universelles*, et comme elles s'affirment immédiatement des choses, mais sans se confondre avec des attributs qui ont toujours un certain degré d'abstraction, elles sont *réelles*. D'autre part, ce rapport du donné, de tout ce qui tombe ou peut tomber sous nos sens, aux catégories, nous ne pouvons l'affirmer comme universel que s'il nous apparaît comme *nécessaire*. L'universalité et la nécessité des catégories s'impliquent l'une l'autre.

Les catégories ont-elles d'autres caractères? Ce qui est universel ne

saurait être que *relation*. Les catégories ne peuvent impliquer, en effet, ni aucun objet en soi comme inhérent à leur nature, ni consister en un attribut en soi que leur rapport universel aux choses permettrait d'affirmer de ces choses. M. D. justifie l'une après l'autre ces deux propositions. Mais toute relation implique nécessairement quelque chose d'autre qu'elle-même dont elle s'affirme. Si les catégories sont des relations universelles, réciproquement tous les rapports universels seront des catégories ou des conditions de la connaissance, puisqu'ils sont affirmés comme universels par la seule raison qu'ils sont nécessaires à notre connaissance du réel. De ce genre sont les relations telles que le temps, l'espace, la qualité, la quantité, l'être, etc. Nous pouvons affirmer dès lors comme une vérité de fait qu'il existe des catégories, et, par là, se vérifie empiriquement notre déduction à *priori*.

Si d'ailleurs nous continuons à analyser notre notion des catégories, sans attendre que cette déduction nous ait amenés à les poser avec la valeur d'une vérité démontrée, nous verrons que, par leur nature même, elles s'impliquent mutuellement, sous certaines conditions, et forment un système. Par exemple, affirmer d'une chose la catégorie de l'espace, c'est en affirmer celles de quantité, de qualité, de multiplicité, d'être, et la reconnaître comme relative à ces catégories c'est en affirmer, en outre, la catégorie de relation. Mais ne pourrait-on pas essayer, en recourant seulement à la notion de catégorie, de déduire les lois suivant lesquelles les catégories s'impliquent les unes les autres? M. D. n'hésite pas à le tenter. Il montre alors que les catégories ne se rangent pas suivant une pluralité d'enchaînements unilinéaires, qu'il existe des catégories communes à toutes les catégories, qui sont, si l'on peut ainsi parler, catégories de catégories, que les séries diverses convergent, par suite, vers des termes qui leur sont communs à toutes. Mais celles qui sont ainsi communes à tout le système, n'ont pas seulement, comme les autres, un rapport immédiat aux objets sensibles; dès qu'elles s'affirment, en outre, des catégories elles-mêmes universellement, elles ont évidemment une universalité supérieure, une *universalité logique*. Ce sont donc des catégories à part, qui sont impliquées dans les autres sans les impliquer. Il y a donc entre les catégories un ordre irréversible d'implication, bien que celles dont l'universalité est pareille s'impliquent dans un ordre réversible. Et d'autre part, au point de vue de la nécessité, ces mêmes catégories que nous avons mises au-dessus des autres en considération de leur universalité logique, à la fois s'impliquent mutuellement et impliquent les catégories *secondaires*.

On est ainsi amené à distinguer des catégories *logiques*, que l'on peut aussi appeler *primaires*, et deux sortes de catégories secondaires : les catégories *sensibles* proprement dites, et les catégories *psychologiques*. On a ainsi défini et constitué la métaphysique, qui consiste tout entière dans la recherche des catégories. Or cette recherche,

comme on a pu l'entrevoir, comporte deux moments distincts : d'abord, poser apodictiquement, en faisant l'analyse d'une connaissance quelconque, les catégories *logiques* impliquées universellement dans toute démarche de l'esprit; ensuite, déterminer les conditions nécessaires des catégories logiques, qui font qu'elles s'impliquent mutuellement et qu'elles impliquent, en outre, les catégories *secondaires*. « Ce second moment pose le système des catégories dans son intégrité et avec la valeur d'une vérité démontrée : c'est la *déduction* des catégories » (p. 109).

Nécessaire à la position des autres catégories, les catégories logiques sont, en définitive, reconnues comme le fondement de toute connaissance en général, « et il ne faut pas chercher ailleurs ce qui est doué de l'existence suprême ou la suprême réalité » (p. 105, note). C'est bien là, si je la comprends, le dernier mot de cette doctrine. M. D. identifie la philosophie à une dialectique qui rappelle par quelques endroits celle de Platon ou celle de Hégel. Pour lui, la plus haute réalité, et même la seule, est celle de lois dont il s'agit de rechercher, dans l'étude de leur notion même, les rapports, la hiérarchie, la manière dont elles forment un système, en se rendant bien compte d'ailleurs que c'est une tâche infinie. Mais ces lois, quelles qu'elles soient, ne sont jamais elles-mêmes que des rapports; peut-être y a t-il déjà quelque contradiction à voir en elles « ce qui est doué de l'existence suprême ou la suprême réalité », en un mot l'absolu; en outre, par leur pluralité même elles appartiennent au domaine de l'expérience, d'une expérience intelligible, si l'on veut, mais qui n'exige pas moins que l'expérience sensible d'être ramenée à l'unité d'un principe. Platon l'avait admis, et sa dialectique n'était qu'un moyen pour atteindre, ou du moins pour permettre de concevoir l'inconditionné.

A. Penjon.

II. — Sociologie.

E. Durkheim et ses collaborateurs. — L'Année sociologique, neuvième année (1904-1905), 1 vol. in-8°, 624 p., Paris, F. Alcan.

Deux mémoires originaux ouvrent ce nouveau volume.

1° A. Meillet. *Comment les mots changent de sens.* — C'est aujourd'hui une vérité courante jusque dans les livres élémentaires que le langage n'est pas, comme l'ancienne psychologie écossaise ou cousinienne l'admettait, un fait relevant d'une psychologie purement individuelle et d'une sorte de « faculté » plus ou moins distincte, mais qu'il est impossible de l'expliquer si on ne le considère comme fait social. Cependant il y a une distance entre accepter en principe une telle vérité, et la mettre en œuvre; banale dans sa généralité, l'interpréta-

tion sociologique du langage est bien loin d'avoir pris corps dans la science. L'auteur du présent article dans son compte rendu du livre de Wundt : *Die Sprache*, livre présenté pourtant par son auteur comme un fragment d'une *Völkerpsychologie*, lui reprochait déjà de n'avoir tenu en réalité aucun compte du point de vue social (Voir *Année Sociologique*, V, 595, et IX, 594); et le reproche était, ce nous semble, très justifié. M. Bréal, dans son *Essai de Sémantique* (3[e] éd., p. 279) faisait de son côté à Darmesteter (*La vie des mots*) un reproche analogue, en montrant ce qu'il y a de trop logique et presque de scolastique à ramener les changements de sens des mots à des considérations d'extension et de compréhension; et à plusieurs reprises, M. Bréal lui-même indiquait (p. ex. ch. II, ch. XI, ch. XV) le rôle des phénomènes sociaux dans l'évolution linguistique. Mais il n'y avait pas encore là une théorie vraiment sociologique du langage. Il n'est pas, ajouterions-nous, jusqu'à la théorie du langage dit « naturel », qui n'ait souffert de cet oubli singulier, consistant à négliger dans l'explication des faits de cet ordre le rôle que peut avoir leur fonction propre à titre de *signe*. Cette fonction, en grande partie acquise, sans doute, n'en contribue pas moins à déterminer, à fixer, à organiser les signes du langage naturel, en tant que moyens de communication des consciences, et par conséquent comme phénomènes sociaux; et c'est peut-être cette omission d'un caractère si essentiel aux faits étudiés qui explique le mieux l'insuffisance, soit des théories physiologiques dont celle de Spencer est le type, soit des théories finalistes ou intellectualistes comme celles de Darwin ou de Piderit. C'est par une simple superposition de l'interprétation sociale à l'interprétation physiologique qu'on arriverait à rejoindre la réalité à laquelle ces théories restent, à notre avis, trop visiblement inadéquates.

M. Meillet, dans son étude, s'est donné pour tâche de mettre en évidence le caractère sociologique et même les causes partiellement tout historiques et contingentes des changements de sens qui se produisent dans les mots, et d'établir l'insuffisance de la pure linguistique qui considère les langues *en elles-mêmes*, comme des choses autonomes et distinctes. Tant qu'on s'en tient à ce dernier point de vue, qu'explique le caractère pratique des premières études que le langage a suscitées, on peut méconnaître par exemple, qu'un fait en apparence identique lorsqu'on l'envisage en lui-même, peut être ici un fait spontané, là, un simple effet de l'imitation et que par conséquent, au point de vue causal, ce sont deux faits différents; le premier aura surtout un caractère phonétique par exemple, le second un caractère social.

Deux causes générales permettent, sans les déterminer elles-mêmes, les changements de sens des mots, c'est d'une part la discontinuité de la transmission du langage d'une génération à l'autre, chaque enfant superposant son interprétation au sens des mots admis par les adultes; — en second lieu, le fait de « l'isolement linguistique » de certains mots qui, détachés de leur souche avec un sens spécial, sont

dès lors « à la merci des actions extérieures » et peuvent s'irradier dans des directions entièrement nouvelles.

Les causes *déterminantes* des changements peuvent être d'abord tout objectives (p. ex. une *plume* de fer), puis des causes proprement sociales :

Rôle des groupements professionnels qui (Bréal l'a déjà remarqué dans son chapitre sur la *polysémie*) donnent à un même mot une infinité de sens spéciaux; — mots tirés en un sens technique des mots de la langue vulgaire (chèvre, chevalet, manette). — Rôle de l'argot, de la terminologie scientifique. — Phénomènes d'*emprunt* d'un milieu social à un autre. Sans que nous puissions suivre l'auteur dans le détail (qui ne vaudrait que par les exemples), on voit que « par le fait même qu'ils dépendent de causes extérieures à la langue, les changements sémantiques ne se laissent pas restituer par des causes purement linguistiques » (p. 33). Dans certains cas même, l'origine du mot et de sa signification est un pur fait historique ou nom propre (ex. : Boycotter).

Si donc les mots changent de sens, mais si, en même temps « les conditions psychiques de la sémantique sont constantes... il faut, pour expliquer la variation, introduire la considération d'un élément variable lui-même et, étant données les conditions du langage, cet élément ne peut être que la structure de la société où est parlée la langue considérée ».

2° M. MAUSS. *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*; étude de morphologie sociale (avec la collaboration de M. H. Beuchat).

Ce n'est pas ici une étude de pure ethnographie. C'est, si l'on veut, une étude d'anthropogéographie, mais l'auteur fait ses réserves sur la méthode sociologique dont M. Ratzel est le principal initiateur, et qui suivant lui, méconnaît trop souvent que les conditions géographiques ne conditionnent les faits sociaux et en particulier la morphologie sociale qu'en se combinant avec des facteurs proprement sociaux, par exemple l'état de la technique, les croyances religieuses, l'organisation juridique.

Dans cette étude aussi clairement conduite qu'abondamment informée, M. Mauss a surtout eu en vue de montrer d'une part comment les conditions que les changements de saison imposent à la vie économique des eskimos (étant donné qu'ils ne vivent guère que de pêche) déterminent des changements dans la morphologie de leurs groupements sociaux, comment d'autre part ces changements morphologiques s'accompagnent de changements corrélatifs dans les autres aspects de la vie sociale, la vie religieuse, le régime des biens, les formes juridiques. Le cas des eskimos est en effet particulièrement instructif à cet égard. Leur société très rudimentaire, sans autre habitat que les côtes, sans autre industrie que la chasse et la pêche, est à la merci des conditions du milieu. De ces conditions il en est une

qui domine toute sa vie, c'est la différence de la saison d'hiver et de la saison d'été, qui influe sur l'habitat du gibier d'eau et de terre. En hiver il se concentre autour d'un petit nombre de points; en été, il se disperse. Par un véritable phénomène de symbiose, la société Esquimo se trouve amenée à vivre à la façon de son gibier. L'hiver elle se concentre en des maisons couvertes ou *iglous*, comprenant plusieurs familles. En été elle se disperse sur d'immenses étendues de côtes, et habite des tentes (*tupik*) dont chacune n'abrite qu'une seule famille. Il y a donc une dualité morphologique saisonnière bien marquée dont les causes (M. M. discute plusieurs autres hypothèses) paraissent se réduire à celles que nous avons indiquées, c'est-à-dire aux conditions extérieures de vie, considérées en fonction de l'état tout à fait rudimentaire et stationnaire d'une population qui n'a pas même su ni voulu, comme certaines populations voisines, domestiquer le renne ou utiliser la *raquette* qui rend la neige praticable.

A ces différences morphologiques correspondent de remarquables oppositions dans l'ensemble des faits sociaux.

En hiver, saison de la vie concentrée, une place considérable est faite à la religion, et l'intervention de l'*Angekok* est constante. Dans certaines stations même, indépendamment des *iglous*, il existe au centre de l'établissement, une véritable maison commune ou *kashim*, où se célèbrent les fêtes et où l'individualité des familles s'efface dans l'unité du groupe. En été, plus de religion, « la vie est comme laïcisée »; tout au plus quelques rites privés et un peu de magie purement médicale. (Peut-être trouverait-on là une preuve de plus du peu de place que tiennent dans les religions très élémentaires, les « croyances » proprement dites, puisque si l'on conçoit un changement saisonnier de pratiques et de cérémonies, il n'en saurait être de même pour des croyances.) De même, tandis qu'en été la famille est restreinte à peu près aux mêmes éléments que la nôtre, en hiver au contraire se reconstitue une sorte de clan où règne une confraternité très accentuée. Même différence quant aux biens. Le droit d'hiver est largement collectiviste; le droit d'été beaucoup plus individualiste.

Ainsi toute la vie sociale des Eskimos est dominée par l'opposition de l'hiver et de l'été et il n'est pas jusqu'à leurs conceptions et leurs classifications qui ne s'en ressentent; l'hiver et l'été sont pour ainsi dire les catégories de leur pensée.

Ce bref résumé suffira, nous l'espérons, à faire sentir le vif intérêt que, malgré son apparence si spéciale, présente le mémoire de MM. Mauss et Beuchat, et la lumière qu'il jette sur certaines questions sociologiques, s'il est vrai qu'une seule expérience bien faite suffise parfois, comme le veut Stuart Mill, à établir une vérité scientifique.

L'analyse des travaux parus de juillet 1904 à fin juin 1905 ne présente cette année aucune particularité qui appelle un développement. Elle a pour auteurs, outre M. Durkheim, MM. Meillet, récemment nommé professeur au Collège de France, G. Richard, Bouglé, Huvelin, E. Lévy,

Lapie, Vacher, professeurs d'Université; Hubert et Mauss, de l'École des Hautes Études, Aubin, inspecteur d'Académie à Aurillac, H. Bourgin, Fauconnet, Halbwachs, Hertz, Hourticq, Parodi, Simiand, agrégés de l'Université, G. Bourgin, archiviste paléographe. Nous n'avons plus besoin de dire avec quel soin est fait ce travail et quels services il peut rendre. Nous permettra-t-on une remarque? Un travail de ce genre rend surtout ce service de faire pénétrer le regard des chercheurs dans les régions mêmes de la science qui ne leur sont pas familières, de manière à leur permettre d'y poursuivre l'application parfois imprévue d'une idée, la vérification d'une hypothèse, les ramifications, les variantes, l'évolution d'un fait qui les a frappés. Ainsi peut être utilement compensée la nécessité de la spécialisation, et étendu le champ visuel, naturellement si limité, de chaque investigateur. Ne serait-il pas bon dès lors de songer surtout, dans la rédaction de chaque compte rendu, au *non-spécialiste*? C'est à lui, j'entends à celui qui n'est pas spécialiste sur le point tout particulier en question, que l'on peut rendre le meilleur service, puisque les autres ont lu ou liront le travail que l'on résume. Une date, une désignation géographique, une parenthèse d'une demi-ligne suffiraient à situer certaines questions et certains faits qui sans cela restent pour ainsi dire suspendus dans le vide. Par exemple, un titre comme celui de la page 262 : *Hopi Katcinas*, apparaît comme une véritable énigme. On nous dit bien dans le compte rendu ce que sont les Katcinas; pourquoi ne pas nous dire aussi ce que sont les Hopis? En coûterait-il beaucoup (p. 430) à propos de la *Constitutio criminalis carolina*, d'ajouter simplement : (Charles-Quint, 1532)? Plus on est convaincu de la nécessité de la division du travail scientifique, plus il faut prévoir que chacun ne sait pas tout.

G. B.

René Worms. — Philosophie des sciences sociales. — III. *Conclusions des sciences sociales. Bibliothèque sociologique internationale*. Paris, Giard et Brière, 1907.

Dans les deux premiers volumes de la *Philosophie des sciences sociales* (voir la *Revue philosophique*, décembre 1903 et mai 1905), M. René Worms a étudié l'objet et les méthodes des sciences sociales. Ce troisième volume est consacré aux conclusions; et s'il y a accord entre les sociologues, quand il s'agit de déterminer l'objet de la science, cet accord comme nous l'avons vu, est plus difficile à réaliser relativement à la méthode; il l'est plus encore, quand il s'agit des conclusions. Aussi, laissant de côté les recherches faites sur la préhistoire ou les sociétés sauvages, M. Worms s'attachera surtout au groupe humain qu'on désigne du nom de la race blanche, et, dans ce groupe, aux populations aryennes, telles que la Grèce, Rome, les

sociétés contemporaines de l'Europe et celles qui se sont produites en Amérique, qui sont caractérisées par deux phénomènes : la civilisation et le progrès. En étudiant ainsi les sociétés les plus proches et l'histoire la plus récente, la sociologie peut prétendre à poser des conclusions plus sûres et plus utilisables pour la pratique et pour l'art social.

Dans la première partie de ce troisième volume, M. Worms étudie le contenu et les éléments de la société. En allant de l'extérieur à l'intérieur, le premier élément de la société est le milieu, dont l'action est grande sur l'homme et la civilisation, comme l'ont montré Montesquieu, Taine, Le Play, Demolins; mais, cette vue est unilatérale, étroite, car l'homme, ne l'oublions pas, réagit sur le milieu, émigre et utilise la nature. — Un second élément est la race, concept que l'on a exploité, en soutenant l'opposition, la fixité et la hiérarchie des races; loin d'être un terme ultime dans l'analyse de la vie collective, la race s'explique, au contraire, par les milieux, les événements historiques et l'action des grands hommes. — Autre élément, la population. On sait l'importance des problèmes démographiques qui sont, parmi tous les problèmes sociaux, ceux qui approchent le plus d'une solution; et l'on sait aussi que le chiffre de la population correspond à certains types d'organisation; on doit se préoccuper de la densité de la population, et de ce qu'on pourrait appeler la densité morale (développement des communications, multiplication de l'instruction, de la presse, etc.), plus utile socialement que la densité numérique. — Un élément important est, bien entendu, le groupement social, dont on peut distinguer cinq sortes; ce sont les groupements ethniques, territoriaux, professionnels, les classes sociales, les groupements sympathiques. M. Worms établit une importante distinction entre la classe et la profession; la classe renferme les individus qui tiennent un même grade, quelle que soit leur carrière; la profession comprend tous ceux qui collaborent à une même œuvre; la division de la société en professions est horizontale; la division en classes est verticale. — Si une société se développe dans l'espace, elle se développe aussi dans le temps; aussi, comme l'a remarqué Taine, le « moment » est-il un élément permettant d'expliquer la vie sociale. Mais on n'entendra pas uniquement par ce terme le passé et l'apport qu'une génération fournit à celle qui la suit, il faut entendre aussi le temps présent; tous les éléments sociaux sont susceptibles de relations impossibles à prévoir et tout à fait occasionnelles; et des séries indépendantes peuvent se trouver tout à coup en relation soit par hasard, soit grâce à l'activité consciente de l'homme, soit par suite des circonstances. — Enfin, par delà toutes ces unités humaines composées, il faut, pour trouver l'élément dernier, aller jusqu'à l'individu, élément indécomposable, bien que, dans tous les phénomènes sociaux que l'on étudie, il se produise une fusion partielle des personnalités. D'autre part, un individu appartient à un nombre infini de groupements; et sa nature

psychique est une donnée au delà de laquelle on ne peut pas remonter. L'individu et la collectivité sont en action et en réaction incessantes l'un sur l'autre; et il y a certaines impulsions dues aux grands hommes, organisations supérieures dans lesquelles il y a quelque chose d'inexplicable.

La seconde partie du livre de M. Worms est consacrée à l'étude des manifestations de la vie sociale. Les premiers phénomènes par lesquels elle se traduit sont les phénomènes économiques, issus de la fonction de nutrition; on les étudiera au point de vue de la production, de la circulation, de la répartition, de la consommation des richesses. Aujourd'hui le cercle économique s'étend au delà des limites des autres groupements; et cette extension a provoqué la création de moyens d'échange nouveaux; le travail s'est divisé quand s'est accru le nombre des individus associés; dans la cité, toutes les professions définitivement constituées s'isolent les unes des autres. D'abord collective, la propriété devient plus tard individuelle; et aujourd'hui, il est né des conflits entre les copartageants de la propriété. Aussi, les doctrines nouvelles, qui essaient de trouver la règle de justice et de paix sociale, comptent-elles parmi les faits sociaux les plus considérables du temps présent; tels sont le collectivisme et le communisme anarchiste.

La fonction de reproduction donne lieu aux phénomènes d'ordre génésique, et à la vie familiale. Ici, le fait social est différent du fait physiologique correspondant, puisque, à des états différents de civilisation, la société a permis ou défendu l'union de l'homme avec plusieurs femmes. Examinant les sociétés où prévaut la monogamie, l'auteur indique, dans l'évolution de la famille du monde aryen, trois phénomènes caractéristiques : la réduction progressive du nombre des unités composant le groupe familial, l'affaiblissement de la solidarité entre les membres de la famille, la diminution de l'autorité paternelle.

De la fonction de relation dérivent des phénomènes multiples qui se divisent en deux catégories, suivant que la spontanéité y domine ou que la contrainte en fait le fond. D'une part, on étudiera les mœurs, la religion, la science, l'art; d'autre part, le droit, la politique.

La science des mœurs doit indiquer comment s'est établie la solidarité, notion qui est, en éthique, le terme d'où tout part et auquel tout aboutit; l'art des mœurs étudiera les moyens d'accroître la solidarité existante. Comme le principal facteur de la solidarité fut l'intelligence dont la propriété capitale est d'apercevoir les similitudes, comme l'on constate que la solidarité s'établit de plus en plus dans les lois et dans les consciences, M. Worms espère qu'au progrès de la culture et du développement intellectuel correspondra un progrès parallèle de la moralité. — Bien qu'elle tende à s'individualiser, la religion a un caractère essentiellement social, et elle exerce une action importante sur tous les domaines sociaux; tout ce qui vient d'elle (dogme,

mythe, rite, sacerdoce) a une portée collective; dans toute l'histoire, les dieux ont des caractères sociaux, depuis le Iahveh des Hébreux jusqu'à l'État-Providence de certains contemporains. La religion est aujourd'hui en régression; et, bien que d'autres faits sociaux puissent la remplacer, elle a encore un rôle à jouer, comme affirmation de l'unité du groupe social. — Il faut du savoir dès le début de l'existence sociale, mais ce n'est pas encore la science proprement dite. La science est œuvre collective, et le fait de connaître est un acte éminemment social. — L'art a eu, dès le début, une raison d'être sociale; il s'est individualisé, tout en demeurant une manifestation de la vie et de la pensée collectives; dans l'expression d'un sentiment commun, par exemple, des poètes mettent chacun leur expression personnelle.

Le droit est à part dans la série des faits sociaux; il est la manière dont ils doivent s'accomplir; il leur donne une fixité plus grande, mais il ne s'est appliqué à tous que progressivement, quand le législateur a compris qu'on ne pouvait pas laisser aux individus le soin de régler certaines difficultés d'où les plus forts sortaient toujours vainqueurs. — Comme il y a un gouvernement dans la société, les phénomènes tenant à l'existence et à l'action de ce gouvernement sont dits phénomènes politiques. L'État est né de la conquête, mais le régime d'oppression a disparu, et la société tend vers les principes démocratiques, emploie les moyens de pacification, et s'appuie sur l'intérêt général. Un gouvernement est nécessaire au maintien de l'ordre public.

La troisième partie du livre de M. Worms traite de l'évolution sociale. On a tort de se représenter cette évolution sous la forme d'un progrès global et continu qu'on figure par une ligne droite. En réalité, l'évolution de l'ensemble social se représenterait plutôt par un faisceau de lignes très nombreuses qui ne monteraient pas ou ne descendraient pas toutes simultanément. M. Worms n'admet pas la théorie des *ricorsi* de Vico, ni celle de Saint-Simon et de Hégel justes dans leur principe, mais exclusives dans leur forme; il penserait plutôt que l'évolution se produirait sous la forme d'une spirale indéfinie, présentant des états analogues aux précédents, mais supérieurs. En tout cas, il serait imprudent de ramener ce problème complexe à une formule simple et mathématique.

Quels sont les moteurs de l'évolution sociale? De tous les facteurs cités, on doit revenir au désir humain, aspiration active vers le mieux-être, se traduisant, au point de vue physique, par la propagation de l'espèce, et, dans l'ordre économique, par la poursuite de la richesse. C'est au service du désir et du mieux-être que s'est développée la raison, dont le progrès domine tous les autres progrès. Le processus de l'évolution ne sera donc pas autre que le processus de la réalisation des désirs humains qui rencontrent des obstacles (ce sont les luttes de tout ordre), mais qui peuvent aussi s'harmoniser. La concurrence disparaîtrait tout à fait, si, dans la société, se produi-

sait une différenciation plus grande qui rendrait plus variée et plus multiforme la vie sociale, et amènerait une coordination de plus en plus grande de l'être et de son milieu, c'est-à-dire l'adaptation.

Quels sont les résultats de l'évolution sociale? Ils sont indiqués par la loi de Spencer; il est vrai de dire que le monde passe de l'homogénéité confuse à l'hétérogénéité coordonnée; aujourd'hui, avec des individus plus différents qu'autrefois, on a un peuple plus unifié. La loi de Spencer n'est qu'en apparence opposée à la conception de Tarde, car les deux auteurs n'appliquent pas aux mêmes éléments les notions d'homogène et d'hétérogène.

Dans ses considérations finales, M. Worms formule quelques prévisions sur l'avenir des sociétés. Il pense que l'humanité acquerra une maîtrise de plus en plus complète sur la nature; il y aura des perfectionnements dans la vie économique au point de vue de la production et de la répartition des produits; dans la vie domestique, dans l'ordre religieux, dans l'ordre politique se manifestera de plus en plus la prédominance des principes et de la rationalité. Enfin, M. Worms croit à la durée des nations; et si l'on devait parier sur leur immortalité comme Pascal le faisait sur l'immortalité individuelle on devra répondre, en affirmant leur persistance indéfinie, par le mot de Platon : « C'est un beau risque à courir, et l'espérance est grande ».

Nous n'avons donné que les idées essentielles du livre de M. Worms en faisant ressortir les divisions nettes et précises d'une œuvre, dont il faudrait louer la méthode sûre. Le lecteur y trouvera, en outre, quantité de documents et de détails que, dans notre brève analyse, nous avons dû passer sous silence.

JULES DELVAILLE.

E. Waxweiler. — ESQUISSE D'UNE SOCIOLOGIE. Misch et Thron, édit., Bruxelles et Leipzig, 1906, 1 vol. in-4°, 306 pp.

Ce volume forme le deuxième fascicule des « Notes et Mémoires » publiés par la section sociologique des Instituts Solvay, de Bruxelles.

Dès les premières lignes de son avant-propos, l'auteur a soin de nous avertir que son but n'est pas d'ajouter un nouveau traité de sociologie à tous ceux qui existent déjà, ni de proposer une nouvelle définition de la sociologie, ou plutôt de son objet et de sa méthode. Tout ceci a déjà été fait maintes et maintes fois, sans grand profit pour les progrès de la sociologie, qui est presque la seule de toutes les sciences nées au cours du XIXe siècle qui tourne toujours dans le même cercle de discussions théoriques et abstraites. « Il y a plus de *sociologues* dans un groupe quelconque de personnes cultivées, dit avec raison l'auteur, qu'il n'y a de *sociologistes* dans l'élite entière des hommes de science. »

A quoi est dû cet état stationnaire de la sociologie? Nous venons

de le dire : au caractère trop théorique et abstrait des recherches poursuivies jusqu'ici. Tous, ou presque tous ceux qui se sont occupés de sociologie, n'ont jusqu'ici raisonné et discuté que sur des abstractions. On a considéré le *groupe*, la *société*, la *collectivité* comme des entités concrètes, se suffisant à elles-mêmes, presque indépendantes des individus qui les forment et les composent, comme existant en soi, et on s'était évertué à dégager le déterminisme de ces groupes, de ces sociétés, de ces collectivités, qui sont pourtant des formes éminemment instables, qui, de nos jours plus que jamais, sont en voie de devenir incessant, subissant l'influence des facteurs les plus variés, toujours nouveaux, se succédant avec une rapidité vertigineuse, sans qu'il soit possible de prédire avec certitude si telle société, tel groupe revêtiront demain l'aspect qu'ils présentent aujourd'hui. S'il a été possible de dégager les lois qui président à l'évolution du monde et des espèces animales et végétales, c'est parce qu'on pouvait, avec une certaine vraisemblance, considérer cette évolution comme terminée, et les règnes inorganique et organique comme ayant atteint un certain degré de fixité. Or, il est loin d'en être de même du règne social, qui, lui, est encore en pleine évolution, en pleine création, et traverse une période où, pour employer l'expression de M. Draghicesco citée par l'auteur, chaque forme sociale n'est que l' « œuvre précaire de quelques générations ».

Devons-nous donc attendre, pour constituer une sociologie objective, l'établissement complet d'un « équilibre social définitif »? En aucune façon, répond M. Waxweiler et sur ce point encore nous partageons entièrement sa manière de voir. Malgré toutes les erreurs commises jusqu'ici par des savants de profession, « la place que la sociologie est appelée à occuper se crée toute seule, par un arrangement nouveau de la grande mosaïque des connaissances », lequel arrangement résulte à son tour de trois ordres de faits d'une importance capitale : 1° la multiplicité et la variété croissante des liens d'interdépendance que créent entre les hommes les applications de la science à l'industrie ; 2° la notion de l'adaptation des êtres vivants au milieu extérieur, autrement dit l'étude dynamique de la vie inaugurée de nos jours par les sciences biologiques ; 3° la conception toute moderne de l'Energie universelle.

L'organisation sociale existe : c'est là un fait qu'il serait absurde de contester ou de discuter. Mais ce qui est non moins certain, c'est qu'elle n'est pas soumise à des lois intrinsèques, que des sociologistes — métaphysiciens — s'obstinent, sans succès d'ailleurs, à dégager, mais à un déterminisme extrinsèque. Elle résulte de la rencontre de l'activité individuelle et des conditions du milieu extérieur. Ce sont là les seules notions concrètes susceptibles de fournir la base d'une sociologie objective. Au lieu de considérer la société en soi, c'est-à-dire comme une entité abstraite, considérons l'activité qui crée la vie collective et les causes sous l'influence desquelles elle les crée, autre-

ment dit considérons l'individu dans ses rapports avec le milieu et avec ses semblables. Et ici l'auteur appelle à son aide la biologie. La société serait, d'après lui, le produit de l'affinité sociale qui elle-même ne serait qu'une forme particulière de la sensibilité physique, distincte de ce qu'il appelle l'interdépendance végétative et l'affinité spécifique (le rapprochement sexuel et ses dérivés familiaux). « La sensibilité physique a évolué chez l'homme de telle manière que l'affinité sociale s'y présente comme une nécessité spécifique absolue des autres individus de l'espèce. » Nous souscrivons entièrement à l'opinion de l'auteur relative aux différences qui séparent la sociologie humaine de la sociologie animale, et nous considérons avec lui comme condamnées à la stérilité les études de sociologie comparée anthropozoologique. Nous avons beaucoup goûté, dans cette première partie de son ouvrage, des définitions comme celle-ci : « Je conviendrais d'appeler *primitifs* les hommes qui, par rapport à la complexité mésologique la plus grande réalisée à une époque déterminée, sont restés à un stade élémentaire de développement de leur sensibilité, ou, si l'on veut, de leur potentialité réactionnelle. J'appellerais, au contraire, *civilisés* ceux qui ont mis cette potentialité à l'unisson de la variété des excitations ambiantes. » « C'est dire que les primitifs n'ont pas de localisation géographique. » Et, pour illustrer sa pensée, il y ajoute les paroles suivantes de Quatrefages : « La civilisation est un fait exceptionnel au milieu même des populations les plus privilégiées : celles-ci ont eu et ont encore sur leur propre territoire leurs représentants sauvages. »

Aux éloges que nous venons d'accorder aux idées de M. Waxweiler, nous nous permettrons d'ajouter quelques remarques critiques. Il nous paraît notamment que l'affinité sociale, telle qu'il la comprend, ressemble trop à un réflexe physiologique, et qu'il ne trace pas de ligne de démarcation bien nette entre la potentialité réactionnelle aboutissant à la création de formes sociales et la simple « potentialité biologique, organique ». La nécessité spécifique des autres individus, dit-il, est absolue chez l'homme, et relative chez les autres animaux. Mais ceci n'est qu'une différence de degré qui ne justifie pas suffisamment la séparation que l'auteur voudrait établir entre la sociologie humaine et la sociologie animale; et d'ailleurs ne nous a-t-il pas dit lui-même que cette nécessité spécifique est également relative chez une portion non négligeable de l'humanité? L'auteur voudrait s'interdire toute ingression dans le domaine de la métaphysique. Et pourtant, si l'on veut vraiment pénétrer la nature des sociétés humaines et dégager ce qui les distingue véritablement des sociétés animales, il ne suffit pas de les considérer comme résultant de la potentialité réactionnelle tout court, mais de l'activité *intentionnelle*, autrement dit on doit appliquer à la sociologie humaine le point de vue finaliste. Les sociétés animales résultent de l'adaptation au milieu; les sociétés humaines réalisent en outre l'adaptation du milieu aux intérêts, aux besoins.

aux fins de l'être vivant. Et ces fins ne sont pas toujours d'ordre organique, biologique; elles dépouillent même de plus en plus ce caractère avec les progrès de la civilisation. Elles réalisent alors des idées, des fins, des valeurs qui dépassent la vie organique, qui sont même souvent en contradiction avec elle, en lutte avec les instincts et les réactions physiologiques.

La deuxième partie de l'ouvrage de M. Waxweiler est consacrée à « l'analyse sociologique ». Elle s'ouvre par la discussion des sources et méthodes usitées en sociologie et parmi lesquelles l'auteur donne la préférence à la doctrine des causes actuelles. Vient ensuite un chapitre sur la « formation sociale » de l'individu depuis l'élevage jusqu'à l'adolescence, et trois autres consacrés à l'analyse des différentes aptitudes, activités et synergies sociales, que l'auteur, fidèle à sa manière de voir, considère comme autant de « réactions adaptives » (adaptatives?) et qu'il s'attache à comprendre et à interpréter en ne se basant que sur des données sensorielles, en « se cramponnant, comme il dit, à l'individu agissant dans son milieu ». Toute cette deuxième partie ne renferme, comme il l'avoue lui-même, que des « suggestions », des indications pouvant servir à la solution de différents problèmes sociologiques.

D[r] Jankelevitch.

Jules Delvaille. — La vie sociale et l'éducation. 1 vol. in-8°, 199 p., Paris, F. Alcan, 1907.

Le livre de M. J. Delvaille est un livre de sociologie et de pédagogie mêlées, ou pour mieux dire associées et profondément unies l'une à l'autre : le problème de la réorganisation de la société moderne ne pouvant être résolu, selon l'auteur, que par la réforme intellectuelle et morale des individus, et n'étant par conséquent, qu'une question d'éducation.

Dans le premier chapitre, *la Vie sociale*, nous trouvons un effort consciencieux et souvent heureux pour définir la société et en analyser les éléments. M. D. essaie d'y réaliser le mot de Tarde : « Avant de se réformer, et de se refondre délibérément, la société cherche à se *comprendre*. » Beaucoup de lectures, des inspirations empruntées aux maîtres, à Auguste Comte, à Herbert Spencer, etc., et aussi aux écrivains les plus récents, M. Izoulet, M. Durkheim, etc., sans négliger celles qu'on peut demander à des historiens philosophes, tels que Taine, où à des romanciers sociaux, tels que Zola, tel est le fond sur lequel M. D. a travaillé et exercé sa réflexion généralement exacte et judicieuse. Nous ne dirons pas qu'il ait réussi à approfondir un sujet aussi complexe : il y faudrait vraiment plus de trente pages. Mais, du moins, de toutes les considérations qu'il expose dans un style clair se dégage nettement l'idée de la société telle qu'il la comprend; et nous

ne saurions mieux la résumer qu'en citant, après lui, une phrase bien expressive où M. Espinas a marqué, avec une vigoureuse concision, les différences qui séparent l'organisme social d'un organisme animal : « En passant d'un ordre à l'autre, le consensus organique devient solidarité, l'unité organique figurée dans l'espace devient conscience indivisible, la continuité devient tradition, la spontanéité du mouvement devient invention d'idées, la spécialisation des fonctions prend le nom de division du travail, la coordination des éléments se change en sympathie, leur subordination en respect et en dévouement, la détermination des phénomènes devient décision et libre choix. »

Mais dès le second chapitre, intitulé l'*Organisation de la vie sociale*, éclate la vraie intention du livre, l'idée qui en domine toutes les parties, et qui est essentiellement pédagogique. Cherchant le remède aux maux de la société, et se demandant comment « ce chaos du monde moderne » pourra devenir « harmonie et beauté », M. D. écarte sans hésiter les lois fatales de l'évolution, aussi bien que le miracle social d'une révolution soudaine il attend tout du progrès de la discipline morale personnelle, de la réforme des individus, de l'effort de chacun vers le bien. Et voilà comment il est amené, dans le plan très ordonné de son travail, à étudier ce qu'il appelle les deux facteurs de l'organisation sociale : l'instruction d'abord, dans le chapitre III, *L'instruction dans la démocratie*, et ensuite, dans les chapitres IV, V, VI et VII, l'éducation sous ses trois formes traditionnelles, physique, intellectuelle et morale.

C'est un chapitre intéressant que celui où M. D. s'attache à prouver — car cela, paraît-il, est encore nécessaire — que dans une société démocratique l'instruction, et une instruction de plus en plus développée, est le premier besoin du peuple. S'il est vrai, comme on l'a dit, qu' « une poignée de bonnes actions vaut tout un boisseau de science », n'est-il pas vrai aussi que la science peut devenir précisément l'inspiration des bonnes actions? M. D. n'hésite pas à penser que si les résultats de la diffusion des lumières ne sont pas déjà ceux qu'on pouvait espérer et qu'on doit souhaiter, c'est que cette diffusion est encore bien insuffisante et notre outillage intellectuel imparfait et incomplet. Mêlant utilement les faits aux idées, il nous renseigne sur le nombre de journaux et de livres qui se publient dans le monde; et il juge qu'il n'y en a pas encore assez, quelle qu'en soit la profusion, oubliant peut-être de dire qu'il y en a trop de mauvais.

Nous n'insisterons pas, — nous contentant de les signaler, — sur les trois chapitres où M. D. examine, à son tour, après tant d'autres, le but et les méthodes de l'éducation physique, intellectuelle et morale. Disons seulement que l'auteur y fait emploi d'une documentation très abondante et très riche, ne laissant rien échapper de tout ce qui a été écrit dans les dernières années sur ces différents sujets. Les citations abondent, et aussi les renvois, en bas des pages, à une multitude

d'ouvrages. On a tant écrit de notre temps, il y a tant à lire, qu'il faut savoir gré à un auteur nouveau d'être au courant, comme l'est M. D., de toute cette abondance de publications, et qu'il faut le louer encore plus de ne pas laisser submerger sa pensée personnelle sous ce flot d'opinions diverses et parfois contraditoires.

Les doctrines de M. D. en matière d'éducation sont des plus sages et elles témoignent des plus nobles aspirations. Mais ce qui fait l'originalité de son livre, c'est que l'éducation individuelle n'est, à ses yeux, qu'une préparation à l'éducation sociale. S'il veut que l'individu soit plus instruit, mieux élevé, c'est pour l'orienter vers une coopération sociale plus intense et plus efficace; c'est pour aboutir à une société meilleure et plus heureuse. Telle est la question qu'il aborde dans le dernier chapitre, et l'on regrette que ce chapitre soit trop court. Du moins y trouvera-t-on un abrégé substantiel et comme un raccourci de ce grand sujet : une esquisse de l'histoire des associations et quelques vues d'avenir sur leur développement, universités populaires, associations d'anciens élèves, mutualités scolaires, etc., M. D. mentionne tous ces efforts dont il fait honneur à l'initiative privée, sans négliger de faire appel à l'initiative de l'État. « Ce livre, dit-il, affirmation de l'idéal social de notre pays, est né au contact des groupements éducateurs de notre époque, qui fortifient, prolongent et fécondent notre école laïque. » M. D. n'a pas été seulement le témoin attentif et sympathique de ce mouvement contemporain d'œuvres d'instruction et d'éducation populaire : il y a participé; il s'y est mêlé par l'action administrative et par la parole. Il est plus qualifié que personne pour apprécier les résultats déjà obtenus, dans cette campagne d'éducation sociale, et pour en escompter les chances de succès dans un avenir prochain.

Nous ne pouvons donc que louer l'inspiration générale du livre que nous venons d'analyser trop brièvement. Tout au plus ferons-nous quelques réserves. Trop de questions y sont agitées, sans que la discussion en soit toujours assez ample. Parfois les formules employées, dans leur emphase sommaire, ne sont pas suffisamment justifiées, celle-ci, par exemple : « Le rôle de l'État est un rôle d'éducateur; voilà pourquoi il y a une Éducation sociale. » L'explication n'est pas donnée d'affirmations péremptoires, dont on désirerait la preuve explicite : « Les contradictions de Herbert Spencer vicient ses théories sociales. » Mais surtout le défaut que nous serions tenté de reprocher à M. D., c'est qu'il simplifie un peu trop le problème de la réorganisation sociale en le réduisant presque à une simple question d'éducation. On se prend à regretter, en le lisant, que cet excellent pédagogue ne soit pas un peu plus disposé à faire place aux autres points de vue de la question. « Je crois plus à la race qu'à l'éducation », disait Gustave Flaubert. Mais il n'y a pas seulement la race; il y a la situation matérielle, les conditions économiques de l'existence; il y a les mœurs et les traditions; il y a les lois, enfin tout un ensemble de

circonstances que l'éducation ne peut modifier du jour au lendemain et qui ne permettent pas d'adhérer au dogme de la toute-puissance de son action souveraine.

GABRIEL COMPAYRÉ.

III. — Histoire de la philosophie.

Albert Rivaud. — LE PROBLÈME DU DEVENIR ET LA NOTION DE MATIÈRE DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A THÉOPHRASTE. Un vol. in-8 de la *Collection historique des grands philosophes* Paris, F. Alcan, 1906.

Ce livre est un véritable instrument de travail. Depuis les *Sceptiques Grecs* de Victor Brochard, la philosophie grecque n'avait jamais été traitée en France avec semblable maîtrise. L'auteur connaît le sujet dans ses moindres détails. Il l'a « pensé » pour son propre compte dans ses moindres parties. Il connaît à fond également les travaux auxquels le sujet a donné lieu avant lui. Les notes accompagnatrices du textes sont abondantes, perpétuelles même. L'auteur ne s'est pas contenté d'écrire un excellent ouvrage. Il a voulu nous faire assister à sa préparation. Rien n'est précieux comme de voir comment un livre est fait, surtout quand c'est un livre d'étude et pas seulement de lecture. Il n'est pas certain d'ailleurs que toute façon de travailler qui n'est pas transmissible ne soit point stérile. Or il me paraît que la méthode de M. Albert Rivaud est communicable. Elle est en tout cas, d'un maître en pleine possession de ses ressources et de son talent.

Nous ne pouvons songer ici à tenter une analyse de l'ouvrage. L'espace nous est trop mesuré pour cela. Nous en essaierons une sorte de schème et nous espérons que les idées directrices de l'auteur n'y paraîtront point défigurées.

Examinons d'abord le titre. Le problème « du Devenir » figure à l'avant-garde; celui « de la Nature » passe au second rang. Pourquoi? C'est vraisemblablement que, dans l'opinion de M. Rivaud, — de Thalès à Théophraste (l'auteur a laissé à son sujet ses frontières naturelles), ou plutôt de Thalès aux Stoïciens, le problème de la matière ne s'est posé dans la philosohie grecque que d'une façon tout épisodique. On s'y préoccupe bien plus du devenir du monde que de sa substance. Telle est la première des idées directrices de l'ouvrage.

Voici la seconde. Quand nous avons écrit : « de Thalès à Théophraste » nous avons commis une méprise. C'est « depuis les origines » qu'il fallait dire, soit depuis les auteurs de théogonies. Ces auteurs sont les vrais pères de la philosophie grecque.

Si l'on s'attache aux poèmes théogoniques de la Grèce, on observe que les impressions visuelles y prédominent. Les impressions du tact n'y tiennent qu'un rôle effacé. Le Grec ne voit pas une procession

qui s'avance, mais une théorie qui se développe. Se fiant surtout à ses yeux pour interpréter les phénomènes du monde il y constate des apparitions, des disparitions d'aspects et de formes, des métamorphoses. Il conçoit le changement absolu; il n'exige point que ce changement s'accomplisse dans une substance immuable : l'exigence du permanent soi-disant nécessaire à l'explication du changeant apparaîtra plus tard. Les Grecs de l'âge héroïque ne s'en embarrasseront pas.

Quant aux philosophes à peine postérieurs à cet âge, eux aussi ne s'en embarrasseront guère. Quelques-uns regarderont la difficulté en face : ils seront rares. D'autres ne feront que la pressentir. On peut faire dater de ce pressentiment le premier effort de la pensée grecque pour soumettre ses légendes cosmogoniques à une élaboration rationnelle.

Issue de la légende, la philosophie grecque, chez ses premiers représentants et jusque dans le platonisme, s'en affranchira lentement. De cette remarque, résultera une nouvelle méthode, soit une nouvelle manière d'écrire l'histoire de la philosophie des Grecs. On y fera la part de la raison et du mythe et l'on s'apercevra que les conquêtes de la raison y ont subi quelques temps d'arrêt. Chez Leucippe, par exemple, la raison a dompté le mythe : chez Empédocle, le mythe reparaîtra, chez Platon même il aura ses retours offensifs. Et pourquoi pas jusque chez Aristote? On doit même aller jusqu'à dire que cette « physique de la qualité » qui caractérise la philosophie de Platon et d'Aristote est un effet de l'influence invinciblement persévérante de l'esprit mythologique.

De cette façon d'envisager l'histoire de la pensée grecque une nécessité va suivre : dans la traduction des termes, il faudra y regarder à deux fois avant de prendre un terme dans son acception philosophique. C'est ainsi que M. Rivaud refuse de voir dans *l'infini* d'Anaximandre, autre chose qu'une « notion essentiellement poétique » donc imprécise (p. 91); qu'à propos de l'air d'Anaximène, il s'obstine à ne point choisir entre les diverses interprétations des historiens, qu'au lieu de traduire l'ἀρχή du même philosophe par « principe » il laisse à ce terme sa signification courante de « commencement ». On voit quel historien sagace est M. Rivaud, et combien prudent malgré sa jeunesse! Il ne veut rien savoir de Thalès. Dans Anaximandre et Anaximène c'est à peine s'il se permet d'y faire la part de la méditation rationnelle et de l'esprit mythique.

*
* *

Ayant donné au lecteur un aperçu des idées qui dominent l'ouvrage et de la méthode suivie par l'auteur dans ses expositions critiques nous allons essayer de résumer ses conclusions. D'après lui, le travail de la pensée grecque en ce qui concerne le Devenir, a porté sur trois notions : celle du Changement; celle de l'Ordre du changement; celle

du Corps. On les range ainsi dans l'ordre chronologique de leur apparition. En fait, et la philosophie d'Héraclite en est la preuve, la notion du changement s'élabora sous l'influence de la réflexion morale et de l'analyse du langage. Héraclite conçoit le devenir du monde d'après le devenir de l'homme. Il y aperçoit les « mêmes oppositions, les mêmes conflits, la même harmonie finale... la diversité des perceptions sera prise pour l'expression de la diversité même des choses » (p. 369).

Deux conceptions du Devenir bientôt s'opposent l'une à l'autre : l'une vient d'Héraclite et elle passe dans les doctrines d'Anaxagore qui explique le changement par une altération des qualités. L'autre ramène le changement à un déplacement local de parties (Leucippe et Empédocle). Pour Héraclite il est des naissances et des morts absolues. Pour Leucippe il n'est que des unions et des séparations d'éléments impérissables.

Chose étrange, cette histoire du Devenir, à ses débuts tout au moins, se passe à l'existence du Corps. Tout d'abord, l'être a des qualités de toute sorte. Il est à la fois matériel et spirituel. Ce n'est qu'au moment ou l'âme de l'homme commence à être distinguée de son corps que l'idée du corps matériel se dégage. Les spéculations des pythagoriciens et des orphiques y aident. L'éléatisme et l'atomisme vont plus loin. L'être de Parmenode n'est-il pas un mélange de « déterminations sensibles et de déterminations logiques » (p. 273)? Et de même « l'atome qui n'est point au début un corps puisque aucune sensation ne l'atteint, l'atome, qui d'abord est un être logique et géométrique, devient, par la force des mots qui en expriment l'indivisible unité, une variété du corps ».

On aurait pu croire qu'à partir des atomistes l'élaboration de l'idée de Matière ou de Corps allait continuer. Il n'en fut rien. Des deux questions : « 1° de quoi les choses sont faites et quelle en est la substance? 2° dans quel ordre, suivant quels rythmes apparaissent-elles? » c'est la seconde qui occupe les esprits. L'autre ne se pose que par intervalles. Le Devenir, chez Platon est principe de désordre et de mal, principe rebelle à l'intelligence, nécessité mécanique... mais qui ne participe point de l'être. Nul plus que Platon n'a séparé l'Être et le Corps. Nul au contraire plus que Platon n'a tenté d'unir l'Être et le Devenir. Il s'est même offert une « représentation universelle du devenir et de ses lois qui, rationnelle par quelques côtés garde cependant de ses origines légendaires je ne sais quoi d'inachevé et de mystérieux » (p. 361).

Quant à l'ὕλη d'Aristote, elle ne diffère point sensiblement de celle de Platon. Elle est le substrat du changement sous sa forme la plus radicale, le substrat de la naissance et de la mort, de toutes les qualités, de toutes les formes de l'être qui viennent y « apparaître et disparaître se fixer et s'évanouir tour à tour ». L'essence à l'ὕλη est donc de ne pouvoir être considérée en elle-même.

Telles sont les idées générales auxquelles M. Rivaud a été conduit. Nous les avons résumées, presque transcrites. Il y aurait mieux à faire, car il y aurait le lieu d'analyser et de résumer le livre de manière à en offrir à nos étudiants comme une lecture abrégée. La tâche ne serait pas ingrate. Elle apprendrait beaucoup à qui l'entreprendrait.

LIONEL DAURIAC.

John Beare. — GREEK THEORIES OF ELEMENTARY COGNITION FROM ALCMÆON TO ARISTOTLE. Oxford, Clarendon Press, 1906.

Les premières lignes de l'ouvrage en marquent nettement le but et le contenu : « Donner une idée exacte des diverses théories, semi-physiologiques, semi-psychologiques, par où les philosophes grecs, d'Alcméon à Aristote inclusivement, ont tenté d'expliquer les phénomènes les plus élémentaires de la connaissance. » On trouvera donc ici un résumé fidèle et une interprétation magistrale des vues émises par Alcméon, Empédocle, Démocrite, Anaxagore, Diogène d'Apollonie, Platon et Aristote sur les sens en général, et chacun d'eux en particulier, sur la sensation (alors confondue avec la perception sous le nom commun d'αἴσθησις), enfin sur la mémoire et l'imagination considérées dans leurs rapports avec le monde sensible, dont l'objectivité n'était mise en doute par personne, pas même par Platon.

L'auteur a soin de prévenir qu'il a laissé complètement de côté tout ce qui touche à la métaphysique et à la logique, pour se renfermer dans le domaine de la psychologie empirique, d'ailleurs à ses yeux beaucoup plus indépendante qu'on ne le croit des systèmes enfantés à cette époque par la raison raisonnante. Aussi bien si, dans l'étude de l'esprit « elle ne peut pas avoir le dernier mot, elle doit toujours avoir le premier ». La pénurie des données scientifiques se faisait cruellement sentir : quelle tâche difficile que de définir la vision, par exemple, dans un temps où l'on ignorait soit la véritable nature de la lumière, soit la structure anatomique de l'œil et du cerveau ! Il n'en est pas moins intéressant de constater tantôt l'accord inattendu de ces hypothèses anciennes avec nos connaissances modernes, tantôt leur flagrante opposition.

Je ne puis songer à suivre ici pas à pas M. Beare dans son savant exposé : deux ou trois remarques suffiront. A propos de Platon, il insiste avec raison sur ce fait que dans les *Dialogues* l'âme est constamment considérée comme la vraie faculté percevante, les sens n'étant que les instruments et les canaux par où s'exerce son activité. Pour Aristote au contraire il semble bien que l'âme ne soit une οὐσία que κατὰ λόγον : son essence n'est pas une matière, si déliée qu'on la suppose : mais ce n'est pas non plus, comme chez Platon, quelque chose qui vient s'ajouter au corps et par conséquent demeure susceptible de s'en séparer. Le « réalisme » d'Aristote est d'ailleurs ici assez ingé-

nieusement distingué soit du « matérialisme » d'Empédocle et de Démocrite, soit du « sensationisme » de Protagoras.

C. Huit.

Edith Henry Johnson, Ph. D. — The Argument of Aristotle's Metaphysics. New-York, Lemcke and Buechner, agents, 1906. 1 vol. in-12, 186 p.

Ce petit livre est l'œuvre d'une femme, Mrs Edith Henry Johnson, et, à ce titre déjà, il ne peut manquer d'exciter la curiosité. Tandis que les études classiques subissent en France une véritable crise, elles se développent en Amérique, et voici que pour obtenir le titre de Doctoresse en philosophie, une étudiante ne craint pas de s'attaquer à l'un des ouvrages grecs les plus difficiles, la *Métaphysique* d'Aristote. Elle a pensé qu'à défaut d'une bonne traduction anglaise et en attendant, le résumé de la doctrine contenue dans cet ouvrage rendrait un réel service à ceux que rebuterait l'obscurité du texte.

C'est, en effet, un simple *Argument*, comme l'indique le titre, ou l'exposé des principales idées d'Aristote, à peu près dans l'ordre où il les a développées. L'auteur, comme elle le déclare dans son Introduction, a laissé de côté les discussions philologiques et critiques que la *Métaphysique* a soulevées. Il lui suffit de constater que, malgré des défauts manifestes de composition, cette œuvre forme un tout logique auquel se rattachent, en somme, les parties même les plus disparates au premier abord, et qui ne paraissent cependant pas, si l'on y regarde de près, inutiles au dessein d'Aristote. Elle excepte cependant le livre *Alpha le petit* qui est douteux, et surtout le livre *Kappa* dont Christ, après beaucoup d'autres, a eu raison de suspecter l'authenticité. Christ est d'ailleurs la seule autorité à laquelle renvoie Mrs Johnson, comme si elle n'avait eu recours, pour faire ce travail, qu'au texte publié par ce savant. Il est vrai qu'elle adresse, dans sa Préface, ses remerciements aux professeurs de l'Université Columbia qui lui ont suggéré ce sujet de thèse et en ont surveillé et encouragé l'exécution : M. J.-F. Woodbrige, dont le nom a déjà paru dans cette Revue, M. Alexander, et son mari, le Dr Alvin S. Johnson.

Pour la netteté et l'exactitude dans son ensemble, cette analyse de la *Métaphysique*, même après les analyses magistrales de Schwegel, de Bonitz, et surtout de notre Ravaisson, pourrait être fort utile à nos étudiants. Elle manque peut-être, par endroits, de profondeur, dans la seconde partie par exemple du livre *Lambda*, résumée non sans raison après les livres *Mu* et *Nu*, mais avec trop peu d'émotion, à mon avis. Les notes, en petit nombre, ont du moins ce mérite que l'auteur y montre, mieux que dans le texte, ses opinions personnelles. Je citerai, p. 26, une note sur le vrai sens du mot αἴτιον, celle de la p. 72, où l'on voit comment la question de l'être est ramenée à

celle de la substance, et particulièrement, pp. 87, 130, 165, celles qui se rapportent à la discussion de la Théorie des idées. Mais dans le texte même, quand elle est arrivée au bout de sa tâche, la doctoresse américaine lâche la bride à son imagination, et, pour justifier sa conclusion, elle se sert d'une comparaison : elle suppose que, sur le cours d'un fleuve impétueux, on a, pendant longtemps, essayé de jeter un pont; enfin l'ingénieur vraiment instruit se présente, et guidé, à la fois, par les erreurs déjà commises et par son propre génie, il accomplit l'œuvre où ses devanciers ont échoué. « Ainsi Aristote a employé les matériaux qu'il avait sous la main et dont plusieurs avaient servi avant lui. Mais il les a disposés comme il fallait, solidement, et il a bâti pour des générations. »

A. PENJON.

M. Elmer Ellsworth Powell. — SPINOZA AND RELIGION. (344 p.).

M. Powell rappelle à quel point les opinions ont varié relativement au caractère religieux du spinozisme. Tandis qu'Herder, Novalis, Schleiermacher et d'autres font de Spinoza un prophète de l'amour divin, un héraut du véritable christianisme, van Vloten, après Bayle et Schopenhauer, lui fait un mérite d'avoir supprimé la notion de Dieu, et un reproche d'avoir pourtant gardé le mot. Cette étrange divergence d'opinions tient en partie à ce que quelques-uns de ces écrivains sont peu compétents, à ce que d'autres comme Schleiermacher sont heureux d'invoquer en faveur de leur propre enseignement la grande autorité de Spinoza; en partie encore à ce que le nom d'athée est discrédité, associé, dans l'esprit de la plupart, à des préjugés contre la moralité de l'homme, en sorte qu'on n'appelle pas volontiers athée un philosophe dont on estime le caractère : C'est ainsi que Matthew Arnold reproche à Bayle d'avoir « calomnié » Spinoza. Mais le désaccord vient aussi de ce que Spinoza a voilé volontairement sa véritable doctrine. Il craignait, à tort ou à raison, d'attirer sur lui l'attention et la colère des théologiens. Il avait d'ailleurs confiance qu'on saurait retrouver sa pensée profonde, sous la phraséologie religieuse derrière laquelle il s'abritait. Le principe fondamental de l'exégèse spinoziste, d'après M. Powell, doit être le suivant : « Toutes les fois que deux passages se contredisent, l'un exprimé dans une terminologie religieuse et l'autre non, nous sommes tenus de regarder le dernier comme livrant la pensée réelle de Spinoza, et en général, lorsque la phraséologie religieuse implique des vues clairement en contradiction avec les premiers principes de sa philosophie, nous devons accepter comme sa véritable opinion celle qui s'accorde avec les premiers principes de sa philosophie » (p. 65).

Ce n'est pas à la seule prudence d'un homme timoré que M. Powell

attribue toutes les contradictions qu'on peut relever dans Spinoza. Il souscrit à ce mot d'un traducteur qu'il n'y a pas dans toute l'histoire de la pensée humaine, de système plus difficile à comprendre et à expliquer. La rigueur logique n'est d'après lui qu'à la surface. L'analyse de la conception spinoziste de Dieu lui fournit l'occasion de faire ressortir quelques-unes des obscurités les plus considérables d'un texte qu'il connaît à fond et qu'il critique avec une remarquable sagacité. Il insiste sur l'incompatibilité souvent signalée entre la doctrine des attributs et la doctrine de l'unité de la substance; l'interprétation phénoménaliste par laquelle Erdmann a tenté de les réconcilier est visiblement étrangère à l'esprit du spinozisme (p. 113-125). Une très intéressante étude est faite (p. 131-160) de la causalité dans Spino Qu'entend-il en disant que Dieu est la cause immanente de tou choses? Est-il arrivé à relier le fini à l'infini? Qu'est-ce que les essen éternelles des choses particulières? En dernière analyse Spinoza obligé d'admettre pour les choses temporelles et périssables double causalité : l'une directe par les modes éternels; l'autre in recte, qui n'est la cause que des limitations temporelles et onto giques des êtres; mais cette seconde causalité n'est nullement ra chée à la première. Le même infranchissable hiatus se trouve d la distinction d'une double manière d'exister pour les essenc L'obscurité seule des textes où ces questions sont traitées a pu acc diter la croyance au nominalisme de Spinoza. M. Powell s'inscrit en faux contre cette tradition, après Fullerton. Les essences éternelles, pour lui, sont des universaux à la façon de Platon (p. 90; p. 150).

Le centre de ce travail est le chapitre où M. Powell discute la question de la conscience en Dieu (p. 160-220). Après avoir examiné de près le sens qu'il faut donner dans la terminologie de Spinoza à l' « Intellectus infinitus » et à l' « Idea Dei », il signale l'insuffisance du procédé qui consisterait à montrer que la conscience divine est exigée, ou est exclue, par telle ou telle doctrine de Spinoza : on aboutit à justifier également, de cette manière, les deux thèses contradictoires. Le problème ne doit pas être résolu par spéculation ou par inférence, mais par exégèse. Loeve et Trendelenburg ont prétendu établir sur les textes l'omniscience divine. Pollock dit que Spinoza n'a nié nulle part que Dieu fût conscient. Mais le *Court Traité* refuse l'Omniscience à l'Absolu de la manière la plus claire; et Ch. Sigwart estime qu'à ce moment au moins Spinoza a professé le panthéisme naturaliste le plus conséquent. Or l'*Ethique*, II, prop. 9, coroll., dit exactement la même chose que le *Cour traité*. Si l'on y trouve (II, 3), que l'Absolu pense infinita infinitis modis, cela signifie seulement que la substantia cogitans indéterminée est l'ultime fondement d'où peuvent être déduits tous les modes psychiques. Quand Spinoza nie que l'intellect même infini puisse être rapporté à la Natura naturans, et dans le célèbre scholie de *Eth.*, I, 17, M. Powell montre avec force qu'il est impossible de soutenir que Spinoza veuille exclure seulement

de l'Absolu l'intelligence anthropomorphiquement conçue. L'épist. 9, à de Vries atteste d'une manière décisive qu'il s'agit bien de toute connaissance consciente.

M. Powell montre, assez brièvement, que l'amour intellectuel de Dieu et l'immortalité spinoziste sont des imitations verbales de conceptions religieuses entièrement vidées de leur sens. La définition de l'amour n'implique en aucune manière qu'il soit une attitude envers des personnes; on pourrait tout aussi bien parler d'un amour du triangle, quand on éprouve une joie mentale à résoudre un problème de géométrie. Le prétendu amour de Dieu n'est que la joie que nous fait éprouver l'intelligible comme tel. Ce qui constitue pour Spinoza le souverain Bien, c'est l'expérience même de la connaissance et nullement son objet. L'éternité de l'âme non plus n'a rien de commun que le nom avec l'immortalité chrétienne, c'en est le substitut, mais non pas l'équivalent. M. Powell n'étudie guère ces doctrines que négativement : il montre avec juste raison qu'elles ne correspondent point aux conceptions que la pensée religieuse met sous les mêmes mots, et que toute interprétation littérale serait duperie. Que ces doctrines aient pourtant un sens ésotérique, une portée profonde dans la philosophie de Spinoza, M. Powell en est certainement convaincu, et le dit parfois. Mais comme il n'effectue presque jamais la traduction, la transposition nécessaire pour découvrir cette véritable signification, — comme il insiste beaucoup sur la timidité de Spinoza, sur son désir de donner le change, — il lui arrive de paraître tenir tout le cinquième livre de l'*Ethique* pour pure phraséologie. Si Spinoza a vêtu d'expressions religieuses des pensées qui, en effet, différaient radicalement de celles pour lesquelles le langage mystique a été fait, il doit y en avoir malgré tout des raisons plus profondes que sa peur des théologiens ou son mépris du vulgaire. Que sa façon de parler ne doive pas être prise à la lettre, c'est certain, mais on doit la prendre au sérieux. L'exégèse de M. Powell, si documentée et si judicieuse, paraît quelquefois manquer à cette règle-là.

H. ROBET.

Giovanni Marchesini. — LA VITA E IL PENSIERO DI ROBERTO ARDIGÓ. H. Hoepli, Milan, in-8°, 1907, XII-387 p.

L'étude de M. Espinas sur la *Philosophie expérimentale en Italie* avait déjà appelé l'attention sur « l'originalité et le talent » du philosophe Ardigó, que l'on ne saurait « accuser de matérialisme », car il « pourrait bien être aussi un idéaliste radical ». La biographie, l'analyse des œuvres de ce penseur italien, la mise en lumière des idées directrices de sa doctrine, permettent, sinon d'en faire plutôt un « néo-naturaliste » (p. 366) qu'un « phénoméniste » ou un « idéaliste », du

moins de voir ce que lui doit le positivisme en voie d'évolution.

Il est tout d'abord fort intéressant d'assister à la crise morale qui fit du prêtre un libre-penseur. Né le 28 juin 1828 d'une mère très pieuse, il entra en 1848 au séminaire de Milan; ordonné prêtre en 1851, il s'attacha au prélat Martini, auprès duquel il devait rester jusqu'en 1870. (Il ne resta qu'un mois en 1854 à l'Institut Saint-Augustin de Vienne; en 1863 il fut nommé chanoine de la cathédrale de Mantoue; en 1864, il commença à enseigner la philosophie et il ne quitta la chaire de philosophie du lycée de Mantoue en 1881 que pour passer à celle de l'Université de Padoue.) En 1869, il fit au gymnase de Mantoue une conférence sur Pietro Pomponazzi, conférence dont la publication émut la presse; à l'enthousiasme des libéraux répondit la censure ultramontaine. Ardigó fut suspendu a *divinis* le 4 septembre 1869. Malgré les efforts du prélat Martini, malgré le vif désir d'Ardigó de ne causer aucune douleur ni à sa mère, ni à son protecteur, la rupture fut complète en 1871. Depuis, le philosophe libéré de la tutelle ecclésiastique ne cessa pas de faire preuve du plus louable esprit de tolérance (p. 37). Son intelligence s'ouvrit de plus en plus aux réalités concrètes : l'esprit pratique (dont témoigne notamment un projet d'assainissement de Mantoue, p. 65) s'unit en lui au besoin d'observation, sans nuire à la méditation. La critique de la connaissance, la psychologie, la morale et la pédagogie, ont successivement appelé son attention : la *Psicologia como scienza positiva* est de 1870; l'*Inconoscibile di H. Spencer e il Positivismo* est de 1883; la *Morale dei Positivisti* est de 1879; la *Scienza della educazione* est de 1889-98; l'*Unità della coscienza*, sorte de testament philosophique, est de 1898. (L'ensemble où *Opere filosofiche* a été édité en neuf volumes par Colli, à Mantoue pour le 1[er] en 1882, et par Draghi à Padoue pour les huit autres.) Cf. p. 70-80.

M. Marchesini, a résumé (p. 296) en quarante propositions les principes de la philosophie d'Ardigó : la philosophie a pour objet la coordination des données scientifiques; le fait est le critère du vrai; la matière et la force sont des abstractions qui correspondent à la réalité dans l'espace et le temps; le moi et le non-moi ne sont pas radicalement distincts, mais résultent de deux systèmes différents de faits associés; à la base du monde psycho physique, est l'*indistinct* qui ne se confond pas avec l'*homogène* de Spencer, ni avec l'*indéterminé* absolu et qui n'est tel que relativement à l'esprit d'une part, relativement d'autre part au moment ultérieur de l'évolution; tout est rythmique; *l'infini* est l'effet du rythme intellectuel qui permet de remonter indéfiniment la série des causes; — la sensation est l'expression d'un rapport nécessaire, elle est « l'élément essentiel de toute spécification psychique », elle est une « quantité » et un « absolu »; il n'y a pas d'idées *a priori* : l'universalité attribuée aux *catégories* vient des sensations elles-mêmes; toute idée est l'indice d'un travail déjà accompli et d'une virtualité de représentations et toute la dynamique

mentale est dominée par la « confluence psychique » ; l'idée comme le langage, remplit une fonction d'abréviation des processus psychiques (v. p. 350), la raison sort de l'instinct et domine le rythme de l'expérience; les dispositions psychophysiologiques déterminent la mémoire et l'idéation; d'ailleurs, tout développement mental a pour origine des besoins vitaux; — la morale est une nécessité sociale et oppose l'idéal antiégoïste (qui est naturel à l'homme) aux appétits individuels; la sanction sociale a donné naissance au sentiment d'obligation et le pouvoir coercitif de l'organisation sociale a donné naissance à la justice; le libre arbitre n'est que l'autonomie naturelle de la raison qui, en morale, n'a pas besoin de la religion; l'éducation doit former la personnalité au moyen de l'exercice, l'ordre didactique n'étant pas nécessairement l'ordre dans lequel se font les découvertes, et l'enseignement étant nécessairement adapté au caractère ou aux dispositions de chacun; ainsi l'incessante évolution morale repose essentiellement sur les progrès de la pensée.

Dans la doctrine d'Ardigó, la philosophie de la nature et la philosophie de la pensée forment donc un seul tout. La base en est la valeur accordée au *fait*. « Fait et vérité sont deux termes convertibles » (p. 301). « Le fait est divin » dit Ardigó; un « réalisme positiviste » s'ensuit (p. 304). L'idéalisme qui ferait du fait de conscience la révélation de la réalité fondamentale est étranger à notre philosophe car pour lui le moi est l'effet d'une distinction postérieure à la première expérience, l'effet de « l'autosynthèse » des données stables, opposée à « l'hétérosynthèse » des données accidentelles (p. 103). Le matérialisme a le tort de voir dans la conscience un épiphénomène; les faits de conscience ont leur valeur propre comme le montre le rôle de l'idéal dans l'évolution sociale, et sur ce point on peut rapprocher la doctrine d'Ardigó de celle des « idées-forces » de Fouillée, en n'oubliant pas que celle-ci est postérieure à celle-là. La théorie de la substance pourrait y apparaître comme la base d'un « phénoménisme », si le *positivisme* de l'auteur n'était déjà exclusif de toute conception métaphysique et si d'autre part l'idée de substance ne lui paraissait pas fondée sur la nécessité de « l'intégration des attributs » (p. 247) et d'un lien entre l'*âme*, produit de l'autosynthèse, et la *matière*, produit de l'hétérosynthèse (p. 110). Les deux infinis « de l'espace et du temps émergent par une spécification progressive de « *l'indistinct*, substrat des deux mondes » (p. 111).

De même qu'il repousse le « scepticisme » de Hume, de même Ardigó oppose au « sensationnalisme » (p. 320) la conception du rythme, forme générale des consécutions naturelles. Grâce à cette conception, il explique les formes supérieures de la pensée, en substituant à l'associationnisme la « confluence rythmique » qui se trouve aussi bien dans les mouvements physiologiques que dans la sensation et l'idée (p. 324). D'ailleurs le rythme des choses sensibles est la base de l'idée de substance, car il donne, par le retour régulier des

mêmes faits ou attributs, l'impression de la persistance (p. 327).

Le souci de donner au positivisme tous les avantages de l'idéalisme a amené Ardigó non seulement à modifier l'empirisme traditionnel, à substituer à l'évolutionnisme nettement réaliste une sorte de réalisme qui aboutit à l'idéalité de la substance, de l'infini, du substrat primitif, etc., mais encore à opposer à la morale utilitaire, évolutionniste ou simplement naturaliste, une théorie de « l'idéalité » (p. 334). L'anti-égoïsme naturel peut se manifester ou rester en puissance; la réalisation progressive de l'idéal social amène une justice croissante, prenant naissance dans le « droit naturel » ou aspirations qui attendent du pouvoir leur reconnaissance officielle (p. 210-218). On peut noter ici un curieux effet d'influences diverses : celle d'Aristote, celle de l'École historique, et une réaction contre la thèse de Spencer (p. 338-339).

L'auteur de l'étude dont nous venons de présenter un bref résumé a tenu à marquer à la fin comme au commencement de son exposé les liens qui rattachent Ardigó à la Renaissance italienne. L'étude de Pomponazzi a fait plus que décider de la rupture du penseur avec l'Église catholique; elle lui a donné le désir de « continuer la tradition de la Renaissance », de lutter à la fois pour la pensée libre et pour l'étude positive des faits, sans préjudice pour l'idéal, au profit plutôt de l'idéal social.

G.-L. DUPRAT.

Dr Theodor Elsenhans. — FRIES UND KANT. I. HISTORISCHER THEIL. 1 vol. gr. in-8°, XXVIII-347 p. Giessen, Töpelmann, 1906.

M. Elsenhans, professeur à l'Université de Heidelberg, s'est proposé de rendre justice à Fries, qui enseigna, voici un siècle, dans la même Université. On traite généralement Fries d'*empiriste*, et on l'accuse d'avoir méconnu le point de vue kantien de la *connaissance a priori*. Or ce jugement est inexact; et l'auteur, en étudiant de façon comparative la théorie kantienne de la connaissance et celle de Fries, montre que le disciple de Kant s'est refusé à *prouver* par l'expérience les principes de la raison. L'originalité de sa thèse consiste précisément à faire la critique de la raison d'un point de vue *anthropologique*, c'est-à-dire du point de vue de la *psychologie*, et, malgré cela, à ne pas tomber dans le *psychologisme*, à attribuer aux principes rationnels une valeur absolue. C'est que l'anthropologie de Fries est *philosophique*, et non *génétique*. Les connaissances rationnelles appartiennent, selon lui, à l'expérience interne; mais elles préexistent avec la certitude qui les caractérise, à la découverte que l'on en fait. Elles ne se *prouvent* pas, elles se *déduisent*; et cette déduction procède d'une analyse intellectuelle de la nature nécessaire de la raison. Ainsi la *science* est comme extérieure aux *principes*, et elle

est extérieure aussi aux *idées* de la raison ; principes et idées appartiennent à la *connaissance immédiate*, sont l'objet d'une *foi spéculative*, sont appréhendés par le *sentiment de la vérité* (lequel n'est ni une *intuition* mystique ni un *sens* à la façon des Écossais, mais un *acte* rationnel). La *réflexion* n'est autre chose qu'une *reconscience* (Wiederbewusstsein). La *métaphysique* est possible (au sens kantien), puisqu'elle développe le contenu de cette connaissance immédiate, rationnelle, certaine. Et Fries, à sa manière, distingue donc le domaine de la *science* et celui de la *foi*; mais la foi chez lui n'est plus seulement *pratique*, comme elle l'était chez Kant. Les *idées* ont pour lui une valeur; on peut conclure, grâce à cette connaissance *immédiate*, à la *réalité* éternelle, bien que l'*intuition* humaine n'y puisse atteindre. L'illusion transcendantale de Kant devient, chez Fries, *vérité subjective*. Par cet exposé comparatif, qui remplit le premier volume de son étude, M. Elsenhans éclaircit tout ensemble, comme il s'en flatte, et la théorie de Fries et celle de Kant. Dans un deuxième volume, à caractère critique et systématique, qui est sous presse, il compte mettre à profit cette détermination *historique* du problème de la connaissance, pour donner une solution au débat actuel entre *l'apriorisme* des néo-kantiens et l'empire psychologique. La thèse de Fries, à la fois psychologique et aprioriste, lui semble une preuve que (conformément, d'ailleurs, aux tendances actuelles) les deux points de vue ne sont pas irréconciliables.

J. SEGOND.

Dr Otto Klemm. — G. B. VICO ALS GESCHICHTSPHILOSOPH UND VÖLKERPSYCHOLOG. 1 vol. gr. in-8°, XII-235 p. Leipzig, Engelmann, 1906.

M. Klemm, qui a fait un séjour à Naples et profité des travaux et des indications de M. Benedetto Croce, se propose, dans cette reproduction d'un travail couronné par l'Université de Leipzig, de déterminer la valeur et la place historique des idées de Vico sur la philosophie de l'histoire et la psychologie collective (*Völkerpsychologie*). C'est surtout aux trois éditions de la *Scienza nuova* qu'il demande une documentation à cette fin. Il procède, non pas en critique, mais en historien, des idées de Vico; mais il part, afin d'exposer les vues de son auteur, des concepts *actuels* de la philosophie de l'histoire et de la psychologie collective. Et il montre que Vico a saisi de manière imparfaite les problèmes relatifs à ces deux disciplines; qu'il a cru résoudre des problèmes de nature différente lorsqu'il a proposé des vues qui se rapportaient à ceux-là; que, s'il a inauguré les recherches concernant le langage, les mythes et les mœurs, il a donné à ses recherches à cet égard un caractère purement historique; que, du point de vue même de l'histoire, il n'a pas su démêler le rapport entre l'individuel et l'universel, réduisant les individus à un caractère pure-

ment typique; que, s'il a assigné à la *science nouvelle* un problème de nature *génétique*, il a, en raison de sa métaphysique platonicienne et de son idéal d'une histoire *a priori*, confondu cette étude des origines avec une détermination de l'essence; qu'à la faveur du sens double du mot *humanité*, il a, ici encore, attribué une signification métaphysique au développement de l'histoire. De toutes façons, il a donc poursuivi sa tâche dans un esprit qui n'est pas celui de la science actuelle. Et pourtant c'est bien le problème actuel qu'il a posé en scrutant la *genèse* des événements. Et son idée générale qui identifie l'histoire à l'évolution de l'esprit humain est une idée moderne. Vico n'est le fondateur ni de l'une ni de l'autre discipline; mais il est, à l'égard de toutes deux, un *précurseur*.

J. SEGOND.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr GRASSET. — *L'occultisme hier et aujourd'hui*. In-12, Montpellier, Coule.

C. FLAMMARION. — *Les forces naturelles inconnues*. In-12, Paris, Flammarion.

Cne CONSTANTIN. — *Le rôle sociologique de la guerre*. In-8°, Paris, F. Alcan.

C. BOUGLÉ. — *Qu'est-ce que la sociologie?* In-12, Paris, F. Alcan.

J. LACHELIER. — *Études sur le Syllogisme*. In-12, Paris, F. Alcan.

GOUJON. — *L'expression du rythme mental dans la mélodie et la parole*. In-8; Paris, Paulin.

H. BERGSON. — *L'évolution créatrice*. In-8, Paris, F. Alcan.

A. LALANDE. — *Précis raisonné de morale pratique*. In-12, Paris, F. Alcan.

HAMELIN. — *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. In-8, Paris, F. Alcan.

DESHUMBERT. — *Morale de la nature*. In-8, Londres, Nutt.

L. JOUVIN. — *La morale sans bien*. In-12, Paris, Perrin.

O. KÜLPE. — *E. Kant : Darstellung und Würdigung*. In-18; Leipzig, Teubner.

L. SERRA. — *Sulle tracce della vita*. In-8, Roma, Lux.

G. CÆLÓ. — *L'individualismo etico nel secolo XIX*. In-8, Napoli; Tessitore.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXIII

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* (DIX-SEPTIÈME ANNÉE)

SOMMAIRE DU N° DU 1er MAI 1907

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		**Étranger**	
UN AN	**25** fr.	UN AN	**30** fr.
SIX MOIS	**14** »	SIX MOIS	**17** »
TROIS MOIS	**8** »	TROIS MOIS	**10** »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80** fr.

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

588 07. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 5-07.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

